

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ENTRE SENS ET EXPRESSION :  
LE CONCEPT D'IMAGINAIRE POLITIQUE SELON LES ŒUVRES DE  
CORNELIUS CASTORIADIS, PAUL RICŒUR ET ERNESTO LACLAU

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
VANESSA MARIA MOLINA SERRANO

MAI 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je dédie ce mémoire à Sandra et Ernesto, pour les mille et une histoires qu'ils m'ont racontées, pour la passion qu'ils m'ont transmise.

Les mots me manquent pour remercier Corten qui a dirigé ce projet en maintenant l'exigence de rigueur intellectuelle à toutes les étapes, sans accabler le coureur quand le souffle a manqué. Il m'a appris à fonder mes intuitions, problématiser la pensée, éviter les sorties faciles et polir les premiers jets. Le chemin parcouru depuis trois ans aurait été impossible sans la critique de Richard, qui m'a fait plonger dans le monde merveilleux des rapports entre la chose et le mot, l'objet et la médiation, l'être et l'analyse. Ces deux penseurs m'ont menée à faire chaque chose en son temps; la charrue derrière les bœufs et, l'instant venu, la récolte.

Je remercie tous ceux qui m'ont encouragée en s'intéressant à mon travail. Jade, Mohamed, Anne-Élizabeth, Julie, Sara, Jacinthe, Ghislain, voici enfin la bête. Merci à Mónica, Michel, Kamilie, Carlos et Magalie, pour leur compréhension dans les jours de grand stress.

Surtout, merci à André pour son amitié et à Alexis pour son amour, sans quoi ma réflexion n'aurait pas autant fleuri.

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES.....	iii
RÉSUMÉ.....	vii
INTRODUCTION.....	1

### CHAPITRE 1

#### L'IMAGINAIRE POLITIQUE

#### DANS LA LITTÉRATURE SCIENTIFIQUE CONTEMPORAINE..... 9

1. Traits discursifs des textes utilisant le syntagme « imaginaire politique ».....	10
1.1 Le lexique du symbole, du mythe et de l'image.....	10
1.2 Le lexique du stéréotype, du cliché et du préjugé.....	12
1.3 Le lexique des normes, des canons, des modèles.....	12
1.4 Le lexique de l'ensemble, du système, de la constellation.....	14
1.5 Imaginaire associé à <i>idéologie</i> .....	16
1.6 Imaginaire opposé à <i>réalité</i> .....	16
1.7 Imaginaire opposé à <i>rationalité</i> et à <i>rationnel</i> .....	18
2. Traits thématiques des textes utilisant la formulation « imaginaire politique ».....	21
2.1 Devenir politique un imaginaire <i>recupéré</i> par des acteurs politiques.....	22
2.2 Est politique l'imaginaire qui <i>évoque</i> des acteurs ou des opinions politiques.....	23
2.3 Est politique l'imaginaire sur lequel <i>s'appuient</i> des actions, des relations, des institutions ou des systèmes politiques.....	24
2.4 Est «imaginaire politique» la pensée politique qu'un artiste exprime allégoriquement à travers son œuvre littéraire ou romanesque.....	27
3. «Imaginaire politique» : comment parvenir à un concept qui reprenne et approfondisse l'emploi contemporain du syntagme.....	29

### CHAPITRE 2

#### IMAGINAIRE : SIGNIFICATION, EXPRESSION, TRANSFORMATION..... 32

1. Clarifier le concept d'imaginaire.....	35
1.1 Un réseau ouvert de significations sociales et de formes d'expression.....	35
1.1.1 La notion de «signification sociale».....	35
1.1.2 La notion de «forme d'expression ».....	40
1.1.3 La notion de « réseau ouvert ».....	46



1.2 La transformation des imaginaires et le rôle que joue à cet égard la notion d'écart entre significations sociales et formes d'expressions.....	47
1.2.1 Différentes perspectives sur la transformation.....	48
1.2.2 La notion d'écart entre significations sociales et formes d'expression.....	51
2. Un exemple concret d'écart entre signification sociale et forme d'expression.....	53

### CHAPITRE 3

#### POLITIQUE ET IMAGINAIRE CHEZ CORNELIUS CASTORIADIS..... 58

1. La politique selon Castoriadis.....	59
1.1 La politique : activité <i>lucide</i> , <i>réfléchie</i> et <i>explicite</i> d'institution de la société.....	59
1.2 La politique : remise en question de l'institution <i>globale</i> de la société.....	61
1.3 <i>Qui</i> remet en question l'institution sociale?.....	62
1.4 <i>Pourquoi</i> remettre en question l'institution sociale?.....	63
1.5 Quelles sont les <i>limites</i> de la remise en question?.....	64
1.6 <i>Comment</i> se mène la politique?.....	65
2. Liens entre la politique et l'imaginaire selon Castoriadis.....	67
2.1 La politique <i>nécessite</i> l'imaginaire instituant.....	68
2.2 La politique : un <i>combat</i> contre les imaginaires de l'hétéronomie.....	69
2.3 La politique faite <i>pour des imaginaires</i> et non pour elle-même.....	70
2.5 L'imaginaire grec institué comme <i>pré-conception</i> et <i>condition</i> de la politique grecque.....	71
3. Retour critique sur les liens entre politique et imaginaire selon Castoriadis.....	74
3.1 Retour critique sur la <i>nécessité</i> politique de l'imaginaire instituant.....	74
3.2 Retour sur la politique comme <i>combat</i> contre les imaginaires de l'hétéronomie.....	75

### CHAPITRE 4

#### POLITIQUE ET IMAGINAIRE CHEZ PAUL RICOEUR..... 78

1. Le politique selon Ricœur.....	79
1.1 Le politique : domaine de l' <i>action</i> .....	79
1.2 Le politique : visée de <i>perpétuation</i> et de <i>durée</i> .....	82
1.3 Le politique : <i>synthèse</i> et <i>intégration</i> de la communauté.....	83
1.4 Le politique : des questions de <i>répartition</i> et de <i>distribution</i> .....	84
1.5 Le politique : sphère d' <i>opinion</i> et de <i>discussion</i> .....	85
1.6 Le politique : agir résolument <i>tragique</i> .....	87

1.7 Le politique : <i>pouvoir et violence</i> .....	88
2. Liens entre politique et imaginaire selon Ricœur.....	90
2.1 L'issue des questions de répartition et les imaginaires du juste.....	90
2.2 L'espace public d'apparition et la transformation des imaginaires.....	93
2.3 L'influence réciproque entre particularité universalisée et imaginaires de la violence..	95

## CHAPITRE 5

### POLITIQUE ET IMAGINAIRE CHEZ ERNESTO LACLAU..... 100

1. Le politique selon Ernesto Laclau.....	102
1.1 Les inégalités de pouvoir.....	103
1.3 Représenter une impossibilité et transcender l'opposition entre particulier et universel.....	103
1.2.1 L'universel, nécessaire et impossible à la fois.....	103
1.2.2 Comment représenter quelque chose d'impossible et de nécessaire à la fois?...	105
1.2.3 Une représentation engendrant la subversion mutuelle du particulier sur l'universel et de l'universel sur le particulier.....	106
1.3 La représentation de l'universalité négative via des signifiants à tendance vide.....	109
1.3.1 Qu'est-ce que des signifiants tendancielllement vides?.....	110
1.4 La relation hégémonique comme condition à la constitution d'un ordre social.....	113
2. Liens entre politique et imaginaire selon Ernesto Laclau.....	114
2.1 Les imaginaires ambiants du manque et les luttes hégémoniques.....	114
2.2 La représentation de l'universel : exprimer l'inexprimable à travers un ethos.....	116
2.3 La domination et l'émancipation politiques : occultation ou reconnaissance de la distorsion intrinsèque à la représentation.....	118

### CONCLUSION..... 124

### LISTE DES RÉFÉRENCES.....132

### BIBLIOGRAPHIE..... 143

## LISTE DES FIGURES

Figure	Page
1.1 L'imaginaire mauritanien du tcheb-tchib selon Zekeria Ould, en tant que cosmos d'images dispersées autour d'une opposition centrale.....	15
5.1 La relation d'équivalence selon Laclau, comme moment au cours duquel une particularité rendue équivalente à d'autres par leur opposition commune au même antagonisme parvient à représenter l'universel absent par surinvestissement.....	107

## RÉSUMÉ

Ce mémoire approfondit le concept d'imaginaire politique par une recherche théorique de l'impact des imaginaires dans la constitution des phénomènes sociaux à travers lesquels se forment et se transforment les entités, les enjeux et les litiges que l'on estimera d'ordre politique dans une société. À partir d'une analyse discursive et thématique de l'emploi du syntagme «imaginaire politique» dans un corpus de textes scientifiques contemporains, au cours de laquelle sont mises en lumière les associations d'idées élaborées par les auteurs, est relevée la nécessité de chercher le rôle joué par les imaginaires dans l'institution du politique. Suite à une revue critique de la littérature permettant de systématiser la notion d'imaginaire comme un réseau ouvert en mutation constante reliant des axes de signification et des formes d'expression ancrant ces derniers dans l'expérience vécue, les liens intrinsèques entre imaginaires et politique sont développés selon trois théories du politique dégagées dans les œuvres de Cornelius Castoriadis, Paul Ricœur et Ernesto Laclau. Cette analyse théorique démontre que les écarts toujours renouvelés entre sens et expression affectent l'institution du politique dans les trois perspectives suivantes. Ils mènent à revoir la teneur des significations sociales motivant la remise en question des manières établies de penser et d'agir. Stimulés par l'échange d'opinions effectué au sein d'un espace public d'apparition, ils conduisent à remanier les pré-conceptions de la justice et, en participant à la synchronisation des perceptions de la violence, ils concourent à l'intégration de la communauté et à sa durée. Surtout, en étant à la base d'un *ethos* d'universalité, ils parviennent à donner une représentation de la totalité des différences sociales, objet ontologiquement impossible trouvant une manifestation momentanée dans les imaginaires.

## INTRODUCTION

*L'état du monde. Annuaire économique et géopolitique mondial.* La publication est très connue au Québec. Paru depuis 25 ans, ce guide à l'élaboration duquel contribuent plus d'une centaine de journalistes et de spécialistes dresse annuellement le portrait de la situation économique et politique des pays de la planète ainsi que des problématiques internationales de l'heure. Bénéficiant de sources variées et présentant des résultats fiables, sous-tendant sa réputation, il est notamment consulté dans les milieux scolaires (secondaire, collégial, universitaire) et médiatiques.

Pour chaque pays du globe, deux ou trois articles d'environ 500 mots sont écrits. En parcourant l'édition 2006, nous avons répertorié à vol d'oiseau les textes dont le titre inclut le terme «politique» : «Une vie politique agitée», «grogne sociale et politique», «le coût politique des réformes», par exemple. De quoi parle-t-on généralement quand on veut parler de politique et qu'on annonce sous cette bannière ce que l'on va dire? Voilà ce que cherchait notre œil en tournant les pages de *L'état du monde*.

«Gouvernement», «élections», «président», «coup d'État», «Assemblée», «Constitution», «démocratie», «négociations», «opposition», voilà les mots qui reviennent le plus souvent dans ces courts textes d'ordre «politique». Dans la plupart des cas, après avoir donné des informations sur les enjeux électoraux ou législatifs d'actualité, le tableau est complété avec une fine perspective d'économie politique. Il est alors question d'«inflation», de «chômage», de «paiement de la dette», de «transfert d'argent des immigrants». L'approche adoptée rend bien compte de l'intime relation entre politique et économie.

*L'état du monde* ne montre pas la seule manière de parler de politique et bien entendu ne prétend pas le faire. Il illustre tout de même, avec ses comptes-rendus succincts, la façon la plus connue et la plus fréquente d'aborder le sujet.

### **Ce qui pique la curiosité donne le coup d'envoi à la recherche et esquisse ses limites**

Depuis quelques années, dans une multitude de discours scientifiques, médiatiques et militants, il est question d'«imaginaires politiques». L'emploi fréquent et croissant de ce syntagme, dans des textes forts diversifiés, semble témoigner d'un intérêt pour une approche du politique à partir d'un autre angle que celui privilégié par *L'état du monde*. C'est l'utilisation accentuée de cette formulation, indice *a priori* de l'intérêt pour une approche du politique qui tient compte des

imaginaires, qui donne le coup d'envoi à la présente étude. De prime abord, celle-ci vise à savoir, avec le plus de précision possible, à quoi les gens se réfèrent lorsqu'ils font appel au vocable «imaginaire politique». Ensuite, elle interroge les bases théoriques de l'emploi de ce syntagme et tente de les approfondir pour parvenir à un concept au potentiel analytique élargi.

La formulation «imaginaire politique», terminologie marquant la ligne de départ de cette étude, se trouve dans une très vaste diversité de discours contemporains, écrits et oraux. Étant donné cette ampleur, nous avons choisi de constituer un corpus de textes de sciences sociales parus dans les dix dernières années, dans le cadre desquels le syntagme est employé abondamment et occupe une place centrale dans la formulation de la problématique et des thèses développées. Ce mémoire consiste donc, dans un premier temps, à repérer et à synthétiser ce que les auteurs de ces écrits scientifiques désignent par le terme «imaginaire politique», ainsi qu'à systématiser la notion d'imaginaire. Dans un deuxième temps, il vise à dégager et à affronter les questions que l'idée d'imaginaire politique soulève. Cela en vue de contribuer à une discussion théorique trop abrégée dans la littérature actuelle et pourtant indispensable pour fonder et enrichir ce concept.

L'«imaginaire» a fait l'objet de travaux importants au cours du 20<sup>ème</sup> siècle. Jacques Lacan, Cornelius Castoriadis et Gilbert Durand par exemple ont dédié une large part de leur œuvre à analyser et conceptualiser l'imaginaire. Cela dit, il existe effectivement peu de réflexions théoriques sur les «imaginaires politiques». Les récents travaux du Groupe de recherche sur les imaginaires politique en Amérique latine (Gripal)\* et de Jean-Jacques Wunenburger, professeur de philosophie à l'Université Lyon III et auteur de plusieurs ouvrages de vulgarisation dont *Imaginaires du politique* paru en 2001, en constituent les références les plus développées. En prenant comme point de départ un ensemble de textes scientifiques contemporains faisant du syntagme un usage répété et névralgique pour l'argumentation, ainsi que les questions que la mise en parallèle de ces écrits fait émerger, ce mémoire vise à trouver des pistes théoriques qui permettent d'asseoir un concept d'imaginaire politique avec lequel il soit possible d'interroger les processus de constitution des phénomènes politiques.

---

\* Nous participons aux travaux de ce groupe depuis 2003 et intégrons aux débats communs certains résultats de recherche présentés dans ce mémoire. Pour un aperçu des réflexions les plus récentes du Gripal concernant les lignes de démarcation du politique en Amérique latine, voir *Les frontières du politique en Amérique Imaginaires et émancipations*, Corten, André (dir.), avec la collaboration de Molina, Vanessa et Girard-Lemay, Julie, Paris, Karthala, 2006.



### Ce qui pose problème, ce qu'on est appelé à résoudre

Situer les questions auxquelles ce mémoire tente de répondre exige un aperçu des implications du syntagme «imaginaire politique» dans le langage scientifique contemporain. Celles-ci ont été dégagées dans la partie préliminaire (chapitre 1) en analysant les textes du corpus dans deux perspectives complémentaires : une discursive et l'autre thématique.

L'approche discursive, consistant à trouver les co-occurrences du syntagme dans les discours retenus pour pouvoir dégager les diverses idées auxquelles il est associé, permet surtout de saisir ce que les auteurs entendent par «imaginaire» lorsqu'ils évoquent l'imaginaire politique. En bref, ils se réfèrent généralement à un ensemble où se regroupent et interagissent des représentations relevant d'une des trois catégories suivantes : la famille des «symboles», des «mythes» et des «images», la famille des «stéréotypes», des «préjugés» et des «clichés» ou la famille des «normes», des «modèles» et des «valeurs». Constellations de symboles, de stéréotypes ou de modèles normatifs, les imaginaires deviennent apparents, d'après les recherches menées par les auteurs étudiés, dans les discours. Ce sont des récits que les chercheurs scandent pour les dégager.

L'approche thématique met en lumière dans quelles situations spécifiques, selon les auteurs, l'imaginaire devient «politique». Quatre perspectives sont récurrentes. Premièrement, un imaginaire, à titre de réseau de représentations, est politique si des entités considérées comme étant politiques s'en emparent et en font usage dans leurs discours. Deuxièmement, il s'avère politique s'il évoque des représentations (des symboles, des clichés, des modèles, etc.) estimées politiques. Troisièmement, il est jugé politique s'il sert à fonder et à légitimer des actions politiques, des relations entre entités politiques ou des systèmes politiques entiers. Quatrièmement, il est politique s'il habite l'œuvre à travers laquelle un artiste exprime allégoriquement son opinion politique.

Le caractère politique des imaginaires demeure vague, voire vide et stérile, rétorquera-t-on, tant que l'on ignore quelles sont les «entités», les «représentations», les «actions», les «relations», les «systèmes» ou encore les «opinions» que les auteurs du corpus considèrent politiques. Certes, et c'est là que s'enracine le cœur de la problématique qui anime ce mémoire. À y voir de plus près, ces entités sont les mêmes qui reviennent avec fréquence dans les courts portraits politiques esquissés par *L'état du monde*, soit le gouvernement, les élections, les dirigeants, l'assemblée, l'opposition. Dans les textes scientifiques analysés, un imaginaire est politique s'il articule des mythes, des stéréotypes ou des attentes vis-à-vis de l'«État», du «parlement», des «dirigeants», s'il fait référence à des modèles dépeignant le type idéal de relation entre les «gouvernants» et les «gouvernés», s'il légitime les actions

posées par les «élus», l'«opposition», s'il conjugue des symboles comme le «sceptre» et la «couronne» qui évoquent le «Roi», l'«Empereur» ou s'il s'agit d'un récit de fiction à travers lequel l'artiste se prononce quant aux agissements de l'État, du parlement, des dirigeants, des élus, des insurgés, du Roi, de l'Empereur....

Dans ces perspectives, la formulation «imaginaire politique» traduit-elle véritablement une approche repensée du politique? Seulement en surface. On ne questionne pas la nature même du politique en mettant à profit le mode d'analyse et de déconstruction qu'offre le concept d'imaginaire; on part plutôt d'éléments estimés d'emblée, presque intuitivement, comme étant politiques et on cherche quelles images mythiques, quels préjugés ou quels modèles idéal-type y sont rattachés. L'horizon conceptuel des auteurs recensés semble donc incomplet: réfléchir aux «imaginaires politiques» implique aussi de questionner le rôle joué par les imaginaires dans l'institution des phénomènes politique, dans la formation des entités et des enjeux qui seront considérés comme étant politiques par une société donnée. Renverser la direction dans laquelle les liens entre imaginaire et politique sont interrogés, ce qui veut dire se demander non pas tant comment des figures déjà instituées comme étant politiques sont représentées par les imaginaires, mais comment les imaginaires influencent l'émergence et l'évolution de ce qui acquerra un sens politique, élargit la portée analytique de l'idée d'imaginaire politique et enrichit les fondations théoriques du concept. Ainsi, notre recherche tente d'éclairer dans quelle mesure des imaginaires ne faisant pas directement référence à des thèmes connus pour être politiques (par exemple des imaginaires «cosmologiques» figurant l'organisation générale de l'univers) contribuent à la constitution du caractère politique de certaines entités, actions ou autres types de phénomène. Cette quête d'un éclaircissement quant à la relation entre les imaginaires et l'institution du politique guide notre étude; c'est notre problème à résoudre.

#### **En cours de route, ce qui aide à y voir plus clair**

Pour affronter les interrogations qu'a fait surgir la manière dont les auteurs contemporains se servent de la formulation imaginaire politique – à savoir comment les imaginaires contribuent à l'institution de ce qui sera estimé politique, quels rôles ils jouent dans la formation des enjeux qui seront jugés politiques –, il faut sonder davantage, sur le plan conceptuel, chacun des deux termes composant le syntagme. D'une part, il est incontournable d'approfondir la notion d'imaginaire, d'autre part, de réfléchir à ce qui fait le propre du politique. Dans les deux cas, c'est à travers une revue critique de la littérature que ces approfondissements sont faits.



L'analyse discursive et thématique du syntagme imaginaire politique est suivie d'une analyse théorique du concept d'imaginaire basée sur la lecture de travaux majeurs du 20<sup>ème</sup> siècle portant spécifiquement sur le sujet. Ensemble, ces deux examens composent le premier bloc de ce mémoire. Les thèses consultées pour l'analyse théorique se trouvent principalement dans les œuvres de Cornelius Castoriadis, Gilbert Durand, Michel Foucault, Paul Ricœur, Maurice Merleau-Ponty et Gaston Bachelard. Les points de recoupement et d'opposition les plus féconds entre les conceptions de l'imaginaire élaborées dans ces travaux ont été cernés et mis en relation pour qu'en découle un débat où se confrontent différentes vues, ainsi qu'une synthèse où sont articulées des perspectives s'épaulant l'une l'autre. Les imaginaires, qui étaient abordés comme des ensembles de mythes, de symboles, de préjugés, de valeurs ou de normes, sont posés plus précisément comme des réseaux ouverts, en transformation constante, reliant deux dimensions inséparables du rapport au monde : des *significations* et des *expressions*.

L'idée de signification renvoie à des axes sémantiques de différenciation, pouvant opposer des pôles (comme le «permis» et l'«interdit», le «nous» et les «autres») ou tout simplement faisant ressortir une figure donnée sur un fond indifférencié (à l'image d'un faisceau lumineux éclairant une aire au détriment des autres). L'idée d'expression fait référence à l'existence et à l'actualisation concrète de ces significations à des moments et des lieux précis, à travers des formes esthétiques qui font partie intégrante de la signification et ne se limitent pas, comme on a pu le croire pendant des siècles, à la véhiculer ou l'embellir. Ainsi, font partie de l'imaginaire aztèque, par exemple, à la fois le sens donné à l'astre lunaire (investi de la signification «déesse de la fertilité»<sup>1</sup>) et les expressions qui font vivre et évoluer ce sens dans l'espace et le temps (tels que les prières à la lune, les danses et les rituels, présentant des sons, des rythmes et une plasticité spécifiques). L'analyse théorique du concept d'imaginaire invite à regarder avec une attention particulière les *écarts*, les *asymétries*, qui surgissent entre significations et expressions, notamment par le fait que les actes d'expression – éphémères – doivent être re-posés constamment et ne peuvent point l'être de façon totalement identique. Objet de lutte, l'issue de ces écarts peut déboucher sur une métamorphose profonde des manières de concevoir le monde.

Pour préciser la notion de «politique», des lectures sont menées afin de synthétiser comment Cornelius Castoriadis, Paul Ricœur et Ernesto Laclau abordent la question. L'objectif de ce tour d'horizon, qui compose le deuxième bloc du mémoire bien que les auteurs consultés pour l'analyse demeurent majoritairement les mêmes, est de questionner, dans chacune de ces trois perspectives, quel est l'impact des imaginaires sur l'institution du politique. Pourquoi déployer trois approches? Parce

que définir le politique est en soi une question politique, c'est-à-dire une question controversée dans le cadre de laquelle s'opposent des projets normatifs différents. Il s'avère difficile de parvenir à une voie unique. «Le politique a justement pour enjeu la fixation de ses propres frontières»<sup>2</sup>, écrit André Corten au terme d'un questionnement sur les critères de démarcation de ce qui est ou n'est pas politique. Si Castoriadis, Ricœur et Laclau donnent des acceptions différentes au terme, ils s'entendent toutefois sur un point : le politique comprend en lui-même un aspect non définitif, il recouvre des questions qui ne peuvent être décidées une fois pour toutes mais qui sont au contraire continuellement rediscutées, renégociées, repensées, reposées. C'est pour rendre compte de l'impossibilité d'une conception définitive du politique, pour faire vivre à l'intérieur même de notre texte l'éternel retour intrinsèque à la question du politique, que nous l'avons abordé à partir de ces trois angles. Nous n'avons pas cherché, dans aucun d'entre d'eux, la «bonne» perspective.

### **Globalement, ce qui est fait pour affronter le problème**

La démarche générale de ce mémoire est donc la suivante. La question-clé de la problématique – comment les imaginaires contribuent-ils à l'institution du politique? – est posée à partir de trois auteurs, le politique étant abordé différemment à chaque occasion, ce qui nous mène à voir tout aussi différemment l'impact des imaginaires sur sa constitution. Chez Castoriadis, l'enjeu politique principal est relatif à la mise en doute – collective, effective et consciente d'elle-même – des modes d'agir et de penser établis socialement, ce qui relève du projet d'autonomie, jamais achevé, consistant à participer soi-même à la formation des lois, juridiques et morales. L'examen des thèses avancées par l'auteur laisse voir notamment que cette remise en question perpétuelle et sans garanties extérieures de succès est stimulée ou sclérosée par la manière dont la société étudiée se représente traditionnellement l'univers. Dans l'Athènes du cinquième siècle avant Jésus-Christ par exemple, d'après les traces qu'en laisse la poésie tragique, l'univers est conçu comme une tension incessante entre Chaos et Cosmos, entre désordre et organisation. Cette signification, cet axe de distinction, «préconditionne» l'activité politique, dit Castoriadis, dans la mesure où elle plante dès le départ dans les mentalités de l'époque le sentiment que les choses ne sont pas déterminées en elles-mêmes (elles sont dans le Chaos), qu'il y a place à la détermination (le Cosmos) et que cette détermination est toujours menacée par le retour «naturel» du désordre. Voilà, selon Castoriadis, un exemple du rôle joué par les imaginaires dans l'institution du politique. Les imaginaires cosmologiques, qui racontent la naissance du monde, sont un premier repère pour concevoir le changement dans celui-ci, et par le fait-même pour concevoir l'activité politique.

Chez Ricœur, qui base sa réflexion politique sur une lecture critique des philosophies de Hannah Arendt, Eric Weil et John Rawls, le politique concerne davantage les multiples questions – de distribution, de répartition, de pouvoir – qui exigent, pour être momentanément trachées, l'intégration de la communauté en un tout. Les décisions à ces propos nécessitent aussi, pour être prises, un espace d'apparition qui permette à l'action humaine, à l'initiative fragile des hommes, de se déployer et de durer à travers les temps grâce au récit. Elles requièrent également une mise à distance et un examen bien pesé des conceptions immédiates du juste et de l'injuste. Dans cette perspective, les imaginaires de la justice sont des matrices spontanées que le politique se doit de médiatiser. Ils se présentent alors, de la même manière que les imaginaires cosmologiques dont parle Castoriadis, comme des «pré-conceptions» du politique. De plus, avec la lunette de Ricœur, la dimension expressive des imaginaires devient la pierre de touche du politique, dont la tâche consiste à assurer l'«apparition» de l'action des uns aux yeux des autres, à un moment et un lieu donnés. L'apparition de certaines expressions particulières (de certains mots, sons, images) exacerbant le sentiment de violence est à la base, irrémédiablement, de l'intégration de la communauté en un tout.

Chez Laclau, le politique a trait aux processus discursifs et hégémoniques sur la base desquels se renégocie sans cesse, précisément, la représentation de la communauté en tant qu'un tout unifié. Ces processus impliquent, d'une part, un surinvestissement de sens à l'égard de certains mots, comme la «nation» et l'«ordre» (aspect discursif) et, d'autre part, l'établissement d'un lien entre ces termes et des projets sociaux particuliers (aspect hégémonique). Ces mots surinvestis de sens donnent un nom, un visage, à l'universel de la société qui est ontologiquement négatif, qui n'a pas de contenu propre. L'universel, ce que les particularités partagent entre elles, est toujours un manque, quelque chose qu'elles n'ont pas, et non un objet qui les caractérise positivement. Les thèses de Laclau révèlent que le surinvestissement de certains mots, point d'ancrage de l'universel dans les imaginaires, découle d'une surabondance d'expressions contradictoires dont résulte non pas tant une signification claire qu'un surplus de signification, et surtout un *ethos*, une ambiance, un état d'âme. Si la représentation de la communauté en tant qu'un tout unifié, enjeu politique principal, découle de processus expressifs donnant lieu à un *ethos*, on voit bien que l'impact des imaginaires sur le politique se fait sur la base du rapport qu'entretiennent les expressions avec les significations. Ainsi, la perspective de Laclau rejoint et consolide celle de Ricœur en ce qui concerne le rôle fondamental de la dimension expressive des imaginaires dans l'institution du politique.

**Ce qui délimite chaque étape du parcours et ce qui se dessine à la ligne d'arrivée**

Les objectifs de notre mémoire sont donc multiples. La première visée, à laquelle répond le chapitre 1, consiste à dégager ce que des auteurs contemporains en sciences sociales entendent par «imaginaire politique» ainsi que les problèmes conceptuels qui résultent de cet usage. Le second défi, que relève le chapitre 2, est d'approfondir la notion d'imaginaire sur la base d'une analyse théorique des travaux majeurs qui au cours du 20<sup>ème</sup> siècle ont porté sur ce thème. Trois objectifs symétriques s'en suivent. Le troisième chapitre est dédié à circonscrire l'impact des imaginaires sur le politique selon la perspective de Castoriadis, le quatrième selon celle de Ricœur et le cinquième selon celle de Laclau. Avec cette structure, nous parvenons à différentes avenues théoriques concernant le rôle joué par les imaginaires dans la constitution des phénomènes politiques, et à différents cas de figure qui les illustrent. Petit à petit, se laisse voir l'impact que les imaginaires cosmologiques, les imaginaires de la violence, les imaginaires du manque et, surtout, les écarts toujours renouvelés entre significations et expressions, ont sur la naissance d'entités, de questions et de phénomènes qui nous semblent si évidemment politiques. Cela va au-delà de l'usage habituel du syntagme «imaginaire politique» et met en place des fondations pour un concept qui élargit les voies analytiques de la science politique.

## CHAPITRE 1

### L'IMAGINAIRE POLITIQUE DANS LA LITTÉRATURE SCIENTIFIQUE CONTEMPORAINE

«Imaginaire politique». Dans plusieurs pays, le syntagme est de plus en plus employé. Dans les quotidiens à grand tirage<sup>3</sup>, les journaux communautaires<sup>4</sup>, les allocutions publiques d'élus<sup>5</sup> et de militants<sup>6</sup>. Depuis quelques années, il abonde également dans la littérature scientifique en sciences sociales. Que veut-on dire habituellement par l'union de ces deux termes? Fait-on référence à une sorcellerie emplie de contes et de mirages, empêchant de voir la politique telle qu'elle est vraiment? A-t-on plutôt en tête la capacité d'imaginer des manières non encore connues de concevoir et faire de la politique? Peut-être s'agit-il d'un dire vague, ayant une utilisation à ce point hétéroclite que la recherche de tendances générales s'avérerait vaine et sans intérêt. Tel n'est certes pas le cas. En concentrant le regard sur l'emploi du syntagme dans un ensemble d'écrits scientifiques, ce que la formulation désigne se dessine et montre sa cohérence. Ces textes ont été choisis en fonction des critères suivants : ils ont été publiés au cours des dix dernières années et, surtout, dans chaque cas la problématique traitée et les principales thèses défendues font appel à l'idée d'imaginaire politique\*. Cela se traduit en une très forte occurrence du syntagme dans les documents retenus et permet de discriminer les écrits où la formulation apparaît une seule fois. Dans ce corpus que l'on pourrait qualifier de «lexical», dans la mesure où les textes qui le composent partagent entre eux ni un sujet de recherche spécifique, ni un cadre théorique particulier, mais un vocabulaire, l'expression «imaginaire politique» témoigne de sensibilités et de préoccupations communes qui seront retracées tout au long de ce premier chapitre. Au bout de cette esquisse, on verra que l'emploi fréquent du syntagme fait émerger les réflexions suivantes : comment en vient-on à considérer, dans une société donnée, que telle ou telle autre entité – personnage, événement, conflit – est *politique* ? Comment l'imaginaire influence-t-il la constitution de ce qui est perçu comme étant politique dans une société et, de ce fait, la vie politique concrète de celle-ci ?

Les auteurs que nous avons étudiés, issus d'horizons disciplinaires différents – anthropologie, sociologie, histoire, science politique, philosophie et études littéraires principalement – définissent rarement avec précision ce qu'ils entendent par «imaginaire politique», bien qu'ils utilisent abondamment cette formulation. Jean-Jacques Wunenburger, professeur de philosophie à l'université Lyon III et auteur de plusieurs livres et conférences portant sur l'imaginaire, dont un court ouvrage

---

\* Les textes du corpus sont majoritairement en français, le mot «imaginary» n'existant pas à proprement parler en anglais. Dans les deux textes de langue anglaise retenus, apparaît la formulation «political imaginary» et le mot imaginary est alors une anglicisation du mot imaginaire.



titré *Imaginaires du politique* paru en 2001, est l'exception. Sa vision de l'imaginaire politique, que nous présenterons un peu plus loin, systématise plusieurs éléments observés de façon éparse dans les textes de ses contemporains. Avant d'exposer la synthèse qu'il développe, il importe toutefois de saisir le ton général avec le quel la majorité des auteurs, incluant Wunenburger lui-même, parlent d'imaginaire politique. Pour parvenir à déceler le sens dans lequel la formulation est employée, nous avons d'abord analysé la forme des énoncés et des passages qui l'emploient. Autrement dit, étant donné que les textes ne donnent pas d'indications explicites quant à la signification du syntagme, les idées et les faits associés à l'imaginaire politique ont été dégagés dans un premier temps à partir des caractéristiques discursives de ces écrits. Il s'agit de traits langagiers se trouvant dans la grande majorité des ouvrages, indépendamment des thèmes abordés (les mouvements nationalistes basque, angolais ou béninois, les figures de la réussite en Afrique contemporaine, les rumeurs paysannes sous le Second Empire, etc.). Cette analyse discursive, basée essentiellement sur une étude des co-occurrences dans les textes, c'est-à-dire une recherche des mots qui apparaissent en même temps que le syntagme «imaginaire politique», met surtout en lumière ce que les auteurs entendent par *imaginaire* dans le cadre du syntagme. Dans un deuxième temps, à travers une analyse thématique, ressortira davantage ce qu'ils entendent par *politique* à l'intérieur de la même locution. Nous débutons l'analyse de l'emploi contemporain du syntagme «imaginaire politique» en concentrant notre attention sur le terme imaginaire car celui-ci se trouve en position hiérarchique dans l'unité nominale en question.

### **1. Traits discursifs des textes utilisant le syntagme « imaginaire politique »**

Le sens de «imaginaire» dans «imaginaire politique» gagne en clarté d'abord lorsqu'on observe les types de mots qui reviennent fréquemment au cours des textes. Quatre champs lexicaux persistants ont été repérés. Dans chacun des écrits étudiés, on retrouve au moins un de ces champs et dans une majorité de cas, plusieurs d'entre eux. Ensuite, selon l'enchaînement et l'organisation des énoncés dans les textes, il est possible d'affirmer qu'une part importante des auteurs aborde l'«imaginaire» comme un équivalent de l'«idéologie» et au contraire comme un opposé sémantique de la «réalité» ainsi que de la «rationalité».

#### **1.1 Le lexique du symbole, du mythe et de l'image**

Le lexique du «symbole», du «mythe», des «images collectives», des «légendes», des «figures», des «archétypes» traverse presque systématiquement les écrits abordés. Les termes «symbole», «mythe» et «image» apparaissent dans tous les textes, à maintes reprises dans la plupart des cas. Nous avons regroupé ces mots car, dans le cadre des travaux analysés, *tous évoquent le rôle*

*joué par un signifiant qui renvoie à un signifié impalpable.* Ainsi, chaque texte affirme repérer un imaginaire *x* après avoir répertorié des images, des symboles, des mythes ou des figures *de* quelque chose, d'une croyance ou d'une idée.

Bernard décrit l'imaginaire du nationalisme basque en faisant l'inventaire des « figures héroïques » et des « références légendaires » dans l'œuvre de Jon Juaristi. Elle s'attarde sur Aïtor, guerrier de l'antiquité ibérique, et sur Tubal, petit-fils de Noé et premier roi des Ibères après la confusion des langues de Babel. Ces figures font partie de l'imaginaire national parce qu'elles capturent en elles et offrent aux Basques de manière tangible le sentiment puissant d'avoir un ancêtre commun<sup>7</sup>. Wunenburger passe en revue les grandes lignes de l'imaginaire de sociétés traditionnelles occidentales et orientales. Il affirme que l'individu qui exerce une autorité coercitive sur une masse de subordonnés est obéi parce qu'il jouit d'une « aura mythique et symbolique » ; il est un mythe dans la mesure où en lui se cristallise la puissance des dieux, en lui se concentre une énergie impalpable spirituelle et cosmique capable de faire l'ordre. Le dirigeant, même non-élu, est alors un « représentant ». S'il n'est plus perçu comme le corps incarné d'une puissance qui le dépasse, il devient un tyran<sup>8</sup>. Grätz recourt au même vocabulaire pour parler de l'imaginaire au Bénin. Il postule que Kaba, dirigeant-guerrier d'une rébellion contre le pouvoir colonial français en 1916, est une « figure » et une « référence historique » qui sert à la « représentation et à l'autoreprésentation symbolique » de l'identité des habitants du Nord de l'Atakora, région est du Bénin<sup>9</sup>. C'est parce que le personnage de Kaba concrétise une identité, parce qu'il la rend tangible, qu'il est un pivot de l'imaginaire béninois selon l'auteur. Grätz se penche sur la forte polysémie de ce héros-symbole, en insistant sur la diversité des récits qui l'évoquent et sur la flexibilité des interprétations existantes à propos de ces récits. En abordant la polysémie du personnage de Kaba, il aborde ce qui constitue d'après Gilbert Durand la caractéristique première du symbole. Le symbole, dit Durand, est un représentant qui représente un « irréprésentable », un signifiant éternellement « veuf du signifié », qui est toujours à réinterpréter étant donné son inadéquation constitutive avec ce qu'il désigne<sup>10</sup>. La polysémie du symbole s'explique en partie par cette inadéquation irréductible avec le signifié. L'article de Bertin, plus théorique que ceux de Bernard et de Grätz, traite aussi le symbole comme le signifiant concret d'un signifié abstrait et inatteignable. Le symbole et le mythe, dit-il, « rendent opérationnel l'imaginaire en actes » et agissent comme « révélateurs » de la vérité d'une culture<sup>11</sup>.

## 1.2 Le lexique du stéréotype, du cliché et du préjugé

Les mots «stéréotype», «cliché» et «préjugé» suivent de près le terme imaginaire dans plusieurs textes analysés. Ils constituent à notre avis un groupe sémantique précis, et différent du précédent, parce que, dans tous les articles où ils sont présents, ils désignent des phénomènes que l'auteur considère néfastes. Leur utilisation prononcée indique dans chaque cas que les auteurs perçoivent dans l'imaginaire *un processus surtout susceptible d'engendrer des biais déformant la réalité et obstruant l'intercompréhension*. L'imaginaire, comme ensemble de préjugés et de clichés, est cause de ces méfaits.

Grätz met l'accent sur cet aspect. Il souligne combien les habitants de l'Atakora béninoise ont été et sont encore enfermés dans des «catégorisations simplistes et folkloriques» les réduisant à être des sauvages belliqueux, nus, vivant dans des huttes et communément appelé *Somba* (peu intelligent)<sup>12</sup>. Cela relève d'un imaginaire, affirme le chercheur, non seulement celui des administrateurs français de l'époque coloniale, mais aussi celui des premiers anthropologues, des voisins musulmans de la région et des missionnaires. Le mot «image», si récurrents dans l'ensemble des articles, est parfois utilisé comme synonyme de «cliché». Une «image de» équivaut à un «stéréotype de» lorsque le terme réfère à une mauvaise compréhension de quelque chose, à une explication ou une appréciation sans nuances surgissant spontanément dans la tête des gens et laissée sans approfondissement par la suite. Une image, lorsqu'elle est silhouette à peine esquissée, est surtout méconnaissance et préjugé. C'est à ce titre que Ploux parle de l'«image du roi nourricier» dans l'imaginaire paysan du Second Empire (roi nourricier que Napoléon III n'est pas)<sup>13</sup>. C'est également en tant que stéréotype que Larat mentionne l'«image» ou la «vision idéalisée» que les Allemands ont de leur système parlementaire : il s'agit d'un idéal que le Bundestag n'atteint pas, d'un modèle parlementaire allemand «imaginé», qui par transposition crée chez les Allemands une attente démesurée à l'égard du Parlement européen<sup>14</sup>. Tout imaginaire, dira Wunenburger, est menacé de devenir le véhicule de «stéréotypes» et d'images absolutisées<sup>15</sup>.

## 1.3 Le lexique des normes, des canons, des modèles

Les termes «normes», «canons» et «modèles», ainsi que «conception de» et «vision de» abondent également dans les textes et peuvent être regroupés sous un troisième champ lexical. Ils font partie d'un vocabulaire récurrent attribuant une forte dimension de normativité à l'imaginaire. Autrement dit, si l'imaginaire est surtout associé aux symboles, aux mythes et aux images, s'il désigne parfois des stéréotypes et des clichés, il est également employé avec fréquence pour parler des *attentes des gens concernant ce qui doit être fait dans un domaine donné*. L'imaginaire est alors une manière



de nommer l'ensemble des principes et des façons de faire qui, au sein d'une population x, doivent régir l'existence.

Pour Wunenburger par exemple, font partie de l'imaginaire d'une société les récits historiques qui lui donnent une cohérence, un sens, voire une unité, et cela par le fait de narrer l'évolution d'«attentes», de «désirs», de «volontés», de «valeurs», de «modèles» comme on narre la vie d'un personnage<sup>16</sup>. Certes, en abordant le thème des nouvelles figures de la réussite qui émergent en Afrique subsaharienne depuis les dix dernières années, Banégas et Warnier traitent directement des prescriptions contemporaines que les sociétés africaines semblent émettre pour la conduite des individus, dans des contextes de désillusion politique et économique généralisée<sup>17</sup>. Or, par-delà la spécificité de la question traitée, l'imaginaire est employé comme synonyme des formulations «modèles à imiter», «critères de» ou «catégories morales relatives à». Il est intimement relié aux mots «norme» et «canon»<sup>18</sup>. Dans son interprétation du «tcheb-tchib» mauritanien, Zekeria Ould accentue cette association entre imaginaire et morale. Le tcheb-tchib, dit-il, est un nom commun relativement récent dans le vocabulaire populaire de Mauritanie. Il peut être utilisé comme adjectif et désigne l'individu débrouillard prêt à emprunter des voies illicites pour joindre les deux bouts, l'homme «usant de bravoure, de témérité, de ruse et de force pour se sortir de situations difficiles et régler les problèmes en contournant les obstacles (souvent réglementaires) susceptibles de lui barrer le chemin»<sup>19</sup>. Cette figure est un «modèle», une «manière de faire» qui délimite «une morale du quotidien à la fois réinventée et inédite»<sup>20</sup>. L'auteur précise sa position : ce n'est pas en soi que ce nom-adjectif et l'attitude à laquelle il renvoie est moral ou immoral, mais l'acceptation et l'admiration généralisées qu'il suscite chez la majorité de la population font de lui une «valeur centrale» et un pivot normatif incontournable pour lire la Mauritanie contemporaine. Le tcheb-tchib s'inscrit d'ailleurs au carrefour des lexiques premier et troisième repérés dans les textes à l'étude. Zekeria Ould affirme qu'il est le socle d'un univers symbolique qui codifie moralement un mode d'action<sup>21</sup>.

La fréquence des locutions «conception de» et «vision de» dans les textes analysés accentue la dimension normative que les auteurs contemporains semblent attribuer au terme imaginaire. Larat centre son article sur la «conception allemande de la démocratie et de la légitimité», c'est-à-dire la manière morale et procédurale qui selon ce que les Allemands s'imaginent doit régir la vie démocratique. L'imaginaire politique désigne dans son texte la «vision allemande des fonctions du Parlement», soit la conviction des Allemands quant aux réquisits d'un bon Parlement<sup>22</sup>. Dans l'article de Lahouari, la formule «conception de» a aussi une portée morale. Pour signaler ce que *doit* être l'État selon les populations des pays arabes, cet auteur parle de «la conception du pouvoir dans les sociétés

arabes aujourd'hui et, au-delà, la perception du politique»<sup>23</sup>. Tout en mentionnant l'hétérogénéité du «monde arabe», l'auteur avance que du Maghreb au Proche Orient «l'homme de la rue» tend à concevoir le politique – assimilé à l'État – comme un mal nécessaire, extérieur à la société. La fonction de ce mal est d'abord d'envoyer à l'Occident, à travers la figure d'un chef fort, l'image d'une communauté unie (nationale, arabe ou islamique). Ce n'est que dans un deuxième temps que le politique concerne la distribution des richesses. Cette conception du pouvoir, fondée sur l'idéal d'une communauté qui *doit* être unie, est un pilier de l'imaginaire politique de la région selon Lahouari. C'est également sous cet angle normatif que Werbner aborde l'imaginaire de la diaspora pakistanaise britannique : celui-ci prend forme dans ce que l'auteure appelle la «diasporic public sphere» et il a tout à voir avec ce que les «diasporans» considèrent être leurs «obligations» et «responsabilités»<sup>24</sup>.

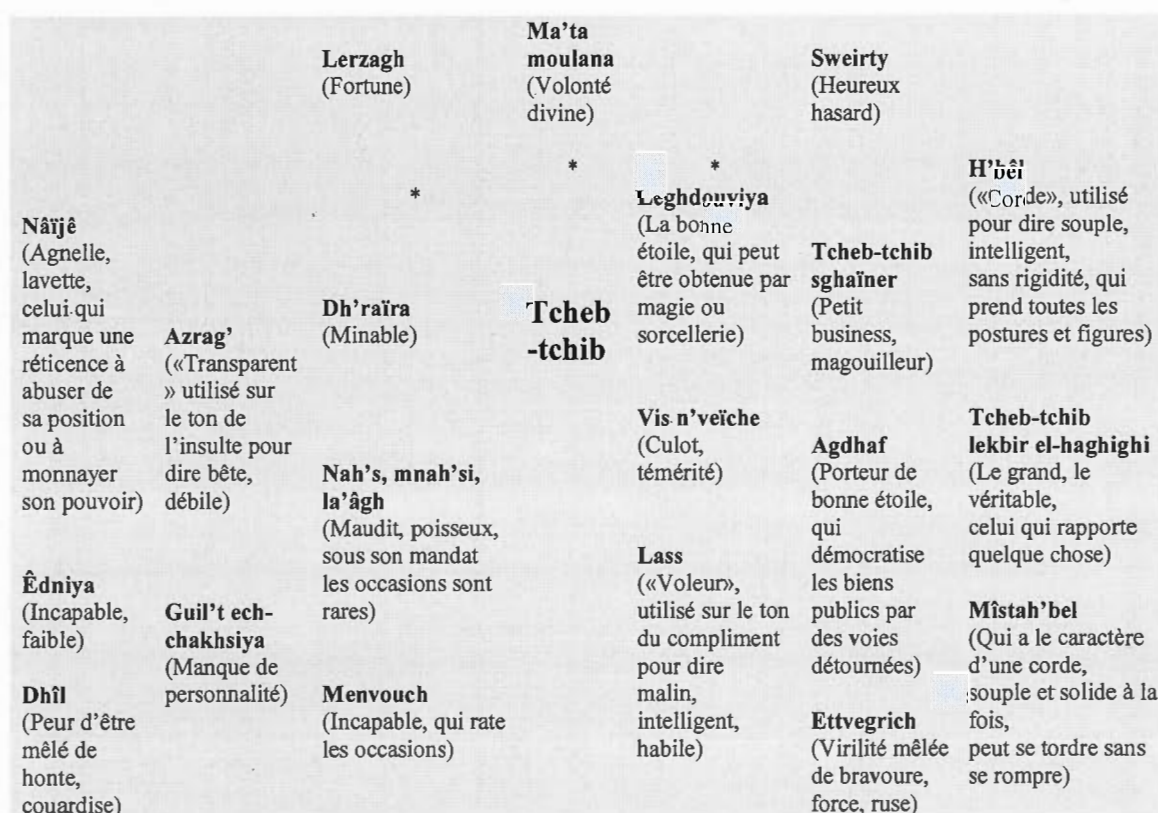
#### 1.4 Le lexique de l'ensemble, du système, de la constellation

Ce dernier champ lexical traverse les trois autres. Il s'agit d'un vocabulaire utilisé en combinaison avec le lexique du symbole, celui du stéréotype ou celui des normes. Constitué par les mots «ensemble», «système», «répertoire», «inventaire», «constellation», «cosmos», «stratification», il donne une indication sur la structure de l'imaginaire. Autrement dit, il ne suffit pas qu'il y ait symbole, stéréotype ou norme pour qu'il y ait imaginaire ; celui-ci implique aussi *des relations plus ou moins organisées entre ces items*. Ce qui constitue des images, des clichés ou des canons établis en imaginaire c'est le fait d'avoir des répertoires, des inventaires, des ensembles ou des systèmes qui les rassemblent. Un imaginaire met en relation plusieurs images entre elles. Il s'agit d'un amas, d'une pléiade. Comme le laisse si bien entendre la formulation de Banégas et Warnier : l'imaginaire est «galerie d'archétypes sociaux»<sup>25</sup>.

Le texte de Zekeria Ould met singulièrement en pratique ce lexique. L'analyse qui y est faite éclaire de quelle manière l'imaginaire implique des ensembles, des répertoires, des systèmes. Le chercheur détecte une véritable «constellation» lexico-morale ayant en son centre le tcheb-tchib. Une constellation, cela veut dire l'entrelacement de différents points, un croquis de «modèles interdépendants qui s'épousent, cohabitent et se croisent dans des configurations originales, avec une façon de se combiner caractéristique d'un véritable univers ayant sa grammaire propre»<sup>26</sup>. Dans le cas du tcheb-tchib, il en ressort un cosmos reposant sur une opposition de base : d'un côté les aptitudes enviabiles du mâle viril, intelligent, intrépide, qui sait s'adapter et contourner les règles sans avoir peur des représailles; de l'autre les réticences naïves et vieux jeu de la femmelette ou de l'incapable qui hésitent à contourner les consignes. Le tableau brossé par Zekeria Ould laisse voir que de part et d'autre de cet axe s'étendent deux ramifications de figures aux interrelations multiples. Ces deux

embranchements se déploient sous le regard sacré – séparé, à part – de La Chance. Autrement dit, si le tcheb-tchib réussit, c'est parce qu'au-delà de ses astuces veille au-dessus de lui la bonne étoile. Ainsi, il n'y a pas de fourberie du système, petite ou grande, qui ne soit cautionnée par des forces métaphysiques à la lisière du religieux<sup>27</sup>. La figure 1 illustre ce cosmos lexico-moral\*. L'aperçu qui en ressort permet de comprendre que les mots «culture» et «mentalité», très fréquents dans les textes étudiés, s'inscrivent dans ce lexique de l'ensemble, du système et du répertoire\*.

**Figure 1.1 : Constellation lexico-morale autour du terme tcheb-tchib**



Imaginaire mauritanien du tcheb-tchib selon Zekeria Ould, en tant que cosmos d'images dispersées autour d'une opposition centrale.

D'après : Zekeria Ould, Ahmen Salem, «Tcheb-tchib est compagnie. Lexique de la survie en Mauritanie», dans *Politique africaine*, numéro 82, 2001, p.78-98.

\* Le terme *cosmos* est choisi parce qu'étymologiquement, par opposition au terme chaos, il renvoie à l'idée d'une «organisation».

\* Larat («culture parlementaire»), Ploux («culture paysanne», «mentalités populaires»), Werbner («public culture»), Zekeria Ould (culture du biais), Lahouari (culture politique) par exemple.

D'autres indices discursifs nous ont permis de dégager ce que les auteurs entendent par imaginaire dans le syntagme imaginaire politique. C'est le cas des énoncés qui opposent ou associent explicitement l'imaginaire à un autre terme du même niveau d'abstraction. Sont récurrentes l'association et les oppositions suivantes.

### 1.5 Imaginaire associé à *idéologie*

Cette association apparaît dans les textes à un rythme aussi soutenu que les mots «symbole» et «image» faisant partie du lexique le plus important parmi les trois champs identifiés. Les multiples formulations équivoques qui dans les textes étudiés établissent des ponts entre l'imaginaire et l'idéologie témoignent de la porosité entre les deux idées, surtout quand elles sont évoquées dans le cadre d'une problématique politique. Les termes sont connexes, mais le statut de leur relation n'est pas clarifié. Leur mise en parallèle apparaît par exemple chez Sémelin et chez Péclard. Dans un effort de précision de la problématique des génocides, Sémelin se demande si la définition du terme génocide ne doit pas «accorder un poids déterminant à l'idéologie et plus largement à un imaginaire politique du rejet d'un Autre qui préforme l'acte de massacrer?»<sup>28</sup>. À travers l'enchaînement de ses énoncés, Péclard effectue également une association entre imaginaire et idéologie. D'abord, il nous dit que les thèses du lusotropisme s'inscrivent dans l'*imaginaire colonial* portugais seulement à partir des années 1950. Dans la phrase suivante, il précise que les conférences de Freyre de 1951 marquent «le moment à partir duquel ces dernières feront partie intégrante de l'*idéologie coloniale* du régime salazariste»<sup>29</sup>. Parfois l'idéologie semble être un type particulier d'imaginaire, parfois l'imaginaire n'est qu'un pan de l'idéologie. Si les deux termes se côtoient de près, la nature de leur relation demeure toujours incertaine. Cette hésitation se laisse explicitement voir dans le texte de Coutard par exemple. L'«imaginaire de la modernisation» y est d'abord qualifié de «prosélytisme idéologique», mais au bout de l'analyse il devient «douce utopie» en vertu du fait que ses supporters y adhéraient «sincèrement»<sup>30</sup>.

### 1.6 Imaginaire opposé à *réalité*.

Cette opposition apparaît sous plusieurs formes. D'abord, à partir du moment où l'imaginaire est conçu comme un réseau de stéréotypes et préjugés, il est automatiquement autre chose que ce qui se produit *véritablement* ou *réellement*. Ensuite, le terme imaginaire est opposé à la réalité en particulier lorsqu'il est employé comme adjectif (vision imaginaire, complot imaginaire, création imaginaire) et non comme substantif (l'imaginaire paysan, l'imaginaire de la réussite). Mais il y a bien entendu des

exceptions à la règle, des cas où l'acception générale que l'auteur donne à l'imaginaire repose sur une opposition au réel. C'est le cas de Coutard, dont l'article aborde le développement des réseaux électriques ruraux en France et aux États-Unis au début du vingtième siècle. Ici, l'imaginaire désigne «toute forme de spéculation intellectuelle attribuant à ces réseaux et aux services qu'ils fournissent des propriétés et des effets non démontrés et parfois contredits par les faits observables»<sup>31</sup>. Dans cette perspective, l'imaginaire s'oppose d'abord à la matérialité, à ce qui est tangible et démontrable, puis par extension il s'affranchit du «principe de réalité», c'est-à-dire l'impératif des preuves concrètes<sup>32</sup>. Selon Coutard, l'association faite par certains acteurs à l'époque qu'il étudie entre électrification des campagnes, modernisation et freinage de l'exode rural est une de ces spéculations non prouvées par des faits<sup>33</sup>.

Soulignons qu'en aucun moment, ni comme épithète ni comme nom commun, l'imaginaire n'est considéré comme moteur d'élucubrations sans fondements ou vecteur de fictions n'ayant ni prise ni impact dans le monde vécu. Dans la plupart des cas, il est abordé comme un relais de la réalité illustrant celle-ci par des représentations variées. Il est vu comme traduction en langue populaire et en *scènes de genre*<sup>\*</sup> de ce qui se passe dans la réalité. Ainsi, selon Ploux, l'attachement des paysans français à la personne de l'empereur Napoléon III, qui est empathie réelle, est exprimé à travers d'incessantes rumeurs mettant en scène ce dernier comme victime d'un complot meurtrier ourdi par le clergé et la noblesse. Ces rumeurs sont une expression de l'imaginaire politique paysan, qui est «système de représentations fondé sur la conscience d'un clivage entre le peuple et les notables»<sup>34</sup>. C'est ce clivage réel et conscientisé que l'imaginaire *illustre* par des scénarios dont la trame nous est familière.

L'auteur note que l'illustration, par l'imaginaire, du sentiment populaire en faveur de l'Empereur déforme la réalité d'une part, mais la consolide dans certaines de ses dimensions d'autre part. D'un côté, elle laisse dans l'ombre la connivence de l'empire avec la noblesse. «À cette réalité objective d'une collusion de l'empereur et d'une partie des notables, les rumeurs de complot opposent un imaginaire des rapports de force socio-politiques (...)»<sup>35</sup>. À la réalité, on oppose des «manœuvres purement imaginaires»<sup>36</sup>. Cependant, d'un autre côté, ces mêmes scénarios qu'on imagine et répand raffermissent, dans un mouvement de retour, le pouvoir effectif de l'Empereur dont la réalité n'est point mise en doute. L'imaginaire se déverse alors dans le monde réel comme un ruisseau qui ré-

---

\* La peinture de genre s'oppose au XVIII<sup>e</sup> siècle à la peinture classique reproduisant des scènes bibliques, historiques ou aristocratiques. Le genre, cœur de la peinture néerlandaise, met en valeur la vie quotidienne, les travaux et les coutumes paysannes.



alimente sa source. Ainsi, les rumeurs «contribuent à entretenir le loyalisme des ruraux, en particulier dans des périodes de conjoncture difficile»<sup>37</sup>. De même, Coutard précise que l'imaginaire modernisateur, bien qu'il ait été fruit de spéculations, a «précédé», «préparé» et «accompagné» l'électrification rurale : «La prégnance de cet imaginaire a influé sur la diffusion des réseaux électriques, son rythme, ses caractéristiques spatiales et sociales. (...) sans ce mythe, sans cette utopie, l'importance de l'électrification rurale aurait sans doute été moins reconnue et le développement des réseaux ruraux moins rapide, moins uniforme, moins systématique »<sup>38</sup>. Enfin, Wunenburger avertit explicitement son lecteur : même lorsque l'imaginaire bascule de la mythification à la mystification, même lorsque l'histoire racontée est fondamentalement fausse, elle fait partie de la réalité sociale et aide à la comprendre. «Même fictifs et mensongers, dit-il, les mythes politiques, les hauts faits célèbres nous apprennent quelque chose sur la politique en vigueur, sur la société présente (...)»<sup>39</sup>.

Certains auteurs rejettent clairement toute dichotomie entre imaginaire et réalité. Zekeria Ould par exemple, pour qui l'imaginaire est intimement relié aux normes morales que le langage fait vivre, nous rappelle à deux reprises que «Dire, c'est faire». Pour donner chaire à la célèbre formule de Austin<sup>40</sup>, il poursuit en affirmant que «le lexique n'est guère séparé des actions auxquelles il renvoie, et les deux niveaux de la "représentation" et de l'"action" ne sauraient être envisagés comme étant séparés dans la réalité »<sup>41</sup>. L'idée d'une intrication irréductible entre imaginaire et réel est également présente dans «L'imaginaire politique grec et moderne»<sup>42</sup>, seul article où Cornelius Castoriadis traite d'imaginaire politique. Elle apparaît également dans la réflexion de Georges Bertin, qui reprend sur plusieurs points les thèses de Castoriadis, et se laisse voir chez Laliberté. Pour ce dernier, «la perception du Réel est conditionnée par les valeurs de l'Imaginaire; toute une part du Réel (la réalité culturelle) est issue de l'Imaginaire; et l'objet du désir (de l'Imaginaire) ne peut être que le Réel...»<sup>43</sup>. Du point de vue de Laliberté, l'enchevêtrement entre imaginaire et réel est donc partiel : il ne concerne que la réalité «culturelle».

### 1.7 Imaginaire opposé à *rationalité* et à *rationnel*

Wunenburger tout comme Werbner opposent l'imaginaire à la rationalité et au rationnel. La réflexion du premier, qui accentue davantage cette opposition, débute avec la question et les assertions suivantes :

«N'entre-t-il pas bien des éléments non-rationnels dans les institutions et les actions politiques ? Dégager l'imaginaire de la sphère du politique ne condamne pas à penser de manière pessimiste ou sceptique une décadence voire un échec de la politique (...) autrement dit, le non-rationnel n'est pas seulement un résidu néfaste, encore moins un poison du politique mais au contraire un facteur

dynamique qui peut faciliter le projet politique du bien-vivre ensemble. On cherchera donc à dégager les grandes lignes du politique à la lumière de l'anthropologie de l'imaginaire, qui doit permettre de mieux cerner la place et le rôle de constituants aussi divers que la croyance, la fiction, l'analogie, le symbole, l'icône, l'idole ou le mythe<sup>44</sup>.

Ce contraste entre imaginaire et rationnel est réitéré tout au long du texte de Wunenburger à travers des énoncés tels que «les institutions politiques sont investies de très grandes charges émotionnelles et imaginaires, à bien des égards incommensurables au rationnel»<sup>45</sup>. Que nous dit l'auteur dans ces extraits ? Fondamentalement, que l'imaginaire est *dans* la réalité (il est dans les institutions politiques par exemple), mais il s'agit néanmoins d'une réalité non-rationnelle. Wunenburger oppose donc clairement «imaginaire» et «rationnel», bien qu'il laisse cette dichotomie sans problématique par la suite. Les implications et la portée de cette opposition sont laissées en suspens dans la mesure où l'auteur n'explicite à aucun moment ce qu'il entend par l'adjectif et le nom «rationnel». En omettant de spécifier le contenu d'un des deux opposés, il omet de dire en quoi consiste l'opposition.

De cette opposition non problématisée entre «imaginaire» et «rationnel» ou «rationalité», peut découler une autre association rapide, à laquelle est dédiée la courte réflexion suivante. Parfois sans l'affirmer explicitement, certains auteurs seront tentés d'assimiler l'imaginaire (entendu comme non-rationnel) à des cultures marquées par des croyances et des expressions considérées également non-rationnelles, à des façons de voir le monde «restées dans la noirceur», comme le dit le discours moderne des Lumières. Peut-on avancer que l'idée d'imaginaire politique caractérise surtout les cultures «non-modernes», les cultures «traditionnelles»? Non, répondent Jacques Wunenburger et Ernesto Laclau.

Wunenburger soutient que les mythes, les symboles et les images, peu importe le contexte, concourent à l'émergence du politique, c'est-à-dire à la constitution d'une vie en commun (qui suppose le rassemblement et la reconnaissance mutuelle des gens malgré leurs différences) et à l'organisation de cette vie commune selon des règles. Ensuite, il défend que les symboles, les mythes et les images participent également du politique notamment dans la mesure, plus précise, où ils permettent de concrétiser la *différence* entre le temps long du pouvoir et le temps court du dirigeant, ainsi que la *cohabitation* des deux temporalités dans le même «corps». Autrement dit, en empruntant le vocable du «corps réel» et du «corps symbolique» du roi<sup>46</sup>, Wunenburger affirme que les mythes, les symboles et les images permettent de concevoir la permanence du pouvoir à l'opposé du caractère passager de la vie de chaque individu. Le trône, la couronne, le sceptre et les rituels d'investiture par exemple permettent de se figurer l'être spatio-temporel des règles du vivre-ensemble qui dépasse l'être spatio-

temporel des personnes qui les administrent. Ils permettent de dissocier la puissance royale immuable, du roi qui en est investi pour un laps de temps donné. Cette dissociation-conjonction des temporalités, faite à travers une vaste emblématique, opère autant dans les sociétés traditionnelles que dans les sociétés modernes, précise l'auteur. « Cette emblématique [le trône, la couronne et le sceptre accueillant successivement différents occupants qui agiront au nom d'une personne royale supra-personnelle] peut d'ailleurs servir au-delà de la monarchie à symboliser la personne abstraite de l'État, dont le chef d'État, même en République, n'est que le plus haut représentant<sup>47</sup>. Avec la modernité, ajoute Wunenburger, le politique n'emprunte plus directement au religieux son économie symbolique, mais cette laïcisation (qui semble parfois synonyme de « rationalisation » dans l'esprit de l'auteur) ne signe pas la fin des processus marquant le dédoublement symbolique des hommes et des femmes d'État<sup>48</sup> ou autrement dit la fin de l'imaginaire du pouvoir.

Ernesto Laclau pour sa part utilise le syntagme « imaginaire politique » seulement une fois<sup>\*</sup>. Lorsqu'il le fait, c'est pour désigner un imaginaire politique occidental que l'on retrouve au sein de discours parfaitement « modernes ». Dans le deuxième chapitre de *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, il cherche à analyser la notion classique d'« émancipation » qui selon lui a été « au cœur de notre imaginaire politique durant des siècles »<sup>49</sup>. Quel est cet imaginaire politique qui s'avère *le nôtre* ? L'auteur ne le signale pas, mais la structure de son exposé donne des pistes. Après avoir affirmé que la notion classique d'émancipation repose sur six dimensions incompatibles entre elles au regard de la logique, Laclau se demande comment les discours classiques de l'émancipation ont abordé ces incohérences. Ces discours classiques semblent former l'imaginaire politique dont parle l'auteur. Quels sont-ils ? Entre autres le Christianisme – qui aborde l'émancipation sous la forme du Salut et des desseins impénétrables de Dieu pour l'entendement humain –, et le marxisme, « eschatologie rationaliste et sécularisée »<sup>50</sup> – qui aborde l'émancipation sous la forme de la révolution prolétarienne comme aboutissement de la dialectique de l'Histoire saisissable par la raison. Ces deux « discours » ont été déterminants dans l'histoire de l'Occident, autant son histoire effective que celle de ses idées, ce qui rend notoire que la seule fois où Laclau emploie le syntagme « imaginaire politique », il le fait pour désigner des repères culturels occidentaux qui ont opéré avant et après l'avènement de la modernité.

---

\* Tel que le démontre le chapitre 5, l'auteur emploie le terme « imaginaire » dans plusieurs autres textes. Cela dit, « imaginaire *politique* » apparaît une seule fois dans son oeuvre. Cette très faible occurrence explique la difficulté à analyser en profondeur les perspectives discursives et thématiques avec lesquelles cet auteur emploie la formulation.



## 2. Traits thématiques des textes utilisant la formulation « imaginaire politique »

Y a-t-il des recoupements sur le plan des questions traitées dans les différents textes à l'étude, des points en commun en ce qui concerne l'angle d'approche des analyses ou encore les postulats théoriques ? C'est avec de telles interrogations que s'entame l'analyse thématique du corpus recueilli. Il n'est plus question de relever comment les auteurs verbalisent leurs thèses, d'analyser les lexiques avec lequel ils discutent, mais de chercher quelles sont leurs thèses et comment elles se rejoignent. Que ressort-il d'une analyse comparative des thèmes abordés et des argumentations déployées qui puisse éclairer le sens donné par les auteurs au syntagme « imaginaire politique » ? Tel que mentionné auparavant, cette analyse thématique met surtout en lumière les perspectives dans lesquelles l'imaginaire s'avère être *politique* pour les auteurs.

Dans une importante part des écrits recensés, la nature de la question abordée par l'auteur à travers la lorgnette de l'imaginaire est l'élément central qui indique la dimension politique du texte. Dans le tiers des articles étudiés, cette question de nature politique est celle du nationalisme. Ainsi, l'imaginaire que retrace Bernard à travers l'œuvre de Juaristi est dit politique essentiellement parce qu'il concerne l'évolution des représentations que le mouvement nationaliste basque a faites de lui-même au cours des deux derniers siècles. D'autres thèmes sont automatiquement perçus comme étant politiques : la démocratie parlementaire actuelle en Allemagne ou la relation qu'entretenait l'Empereur avec ses sujets au 19<sup>ème</sup> siècle en France par exemple. Si, pour débattre de ces questions, l'auteur prend comme matériau d'étude les représentations populaires qui circulent à un moment et un lieu donnés, cela semble être ce qui le motive à employer le syntagme « imaginaire politique » dans la formulation de ses thèses.

Mettre en parallèle les contenus thématiques des textes mène donc à constater que dans la plupart des écrits, pour dégager l'aspect politique de l'imaginaire, est requise l'analyse empirique d'une situation donnée. La dimension politique intrinsèque à l'imaginaire, en dehors de toute étude de cas spécifique, n'est pas questionnée. Aucun débat conceptuel n'est fait à cet égard. Le caractère politique des réseaux de symboles, de préjugés ou de normes que l'auteur tente de dégager apparaît de lui-même, dans certains cas comme une évidence. C'est le matériel empirique sur lequel se penche le chercheur qui l'amène à considérer son objet comme étant politique. Pour comprendre ceci, il est crucial de remarquer que les chercheurs privilégient la plupart du temps la même méthode de recherche. Pour mener à bien leur investigation sur l'imaginaire de groupes sociaux ciblés, plusieurs parmi eux optent pour l'analyse de *discours* – allocutions officielles et récits populaires reconstituant des événements<sup>51</sup>, récits historiques<sup>52</sup>, rumeurs transcrites et conservées dans les archives nationales<sup>53</sup>,

fables morales et réactions écrites à des drames médiatiques<sup>54</sup>, apparition de nouveaux lexiques dans le langage populaire<sup>55</sup>, discours, expressions langagières et pratiques discursives<sup>56</sup>, œuvres littéraires<sup>57</sup> et poétiques<sup>58</sup>. Cette tendance méthodologique indique, pour reprendre une formulation précise de Werbner, que les constructions narratives «objectifient» les imaginaires. Autrement dit, les récits permettent de cerner les imaginaires d'une société ; ils les capturent, les matérialisent, en font un objet d'étude concret, observable<sup>\*</sup>. Si le matériel discursif, soit l'objet empirique, que le chercheur analyse pour dégager un imaginaire *x* provient d'acteurs considérés comme étant politiques, tels que des élus, ou s'il y a dans les discours analysés des références marquées à des figures politiques, telles que l'État, l'imaginaire que le chercheur parviendra à dépeindre sera dit politique. Globalement, l'imaginaire que retrace le chercheur à partir d'un ensemble de discours (écrits ou oraux) est considéré comme étant politique si les énonciateurs des récits analysés sont des acteurs politiques, si le récit abordé par le chercheur évoque amplement des figures politiques, si le récit en question est employé pour asseoir et légitimer des actions politiques ou si l'auteur du récit exprime allégoriquement à travers celui-ci son opinion politique.

## 2.1 Devient politique un imaginaire *récupéré* par des acteurs politiques

Selon certains textes, les imaginaires – entendus comme les constellations de mythes, de clichés ou de normes que l'on repère à partir d'un ensemble de récits – sont ou non considérés politiques en vertu de *qui* en fait usage à quelles *fins*. Autrement dit, un répertoire de mythes et/ou de références normatives est vu comme étant politique si l'énonciateur qui lui donne voix est lui-même politique. Les «partis politiques», les «mouvements politiques», les «représentants» et l'«État» figurent parmi ces *politiseurs* d'imaginaire<sup>\*</sup>. Lorsque Grätz évoque une «nouvelle vague de politisation générale de la culture, de la religion et de l'identité locale»<sup>59</sup>, il se réfère à un processus de récupération d'emblèmes traditionnels par des acteurs politiques tels que les partis. Vu de cet angle, quand le président Soglo mentionne dans une allocution publique son enracinement dans la région d'Abomey, lorsqu'il qualifie le culte vaudou d'être le plus représentatif du Bénin (pourtant seulement pratiqué au sud du pays) ou qu'il fait de cette tradition un jour de fête nationale, il politise les imaginaires populaires<sup>60</sup>. Cette vision de ce qu'est une imaginaire politique s'appuie à notre sens sur une prémisse

<sup>\*</sup> Il est permis de penser que, dans un retour de balancier, les discours influencent les imaginaires. De la même manière que les imaginaires s'abreuvent dans la réalité et s'y déversent ensuite comme un ruisseau qui ré-alimente sa source, les récits donnent une forme concrète aux imaginaires qui seront éventuellement transformés par l'énonciation, la circulation et la mutation de ces mêmes discours.

<sup>\*</sup> Cela est présent dans le texte de Grätz, de Zekeria Ould, de Lahouari et surgit aussi implicitement chez Péclard.

clé, présente dans plusieurs études, selon laquelle les imaginaires peuvent être «contrôlés», «fabriqués», «façonnés» ou «produits» volontairement. Ainsi, c'est en quelque sorte lorsqu'un imaginaire est objet de domination, susceptible de torsion stratégique, qu'il devient politique. Cela apparaît chez Péclard, Werbner et Grätz, qui l'approfondit par une référence à Bourdieu. Si l'auteur affirme ne pas chercher une «manipulation», il s'attarde expressément à « la question de savoir qui dispose du langage autoritaire (Bourdieu 1991), c'est-à-dire de savoir qui peut décider, dans telle situation, quelle série d'images (ou traditions) est mise en jeu, et à quelles fins»<sup>61</sup>.

La manière dont Zekeria Ould parle d'imaginaire politique en Mauritanie s'inscrit parfaitement ici. La constellation lexico-morale du tcheb-tchib, qu'il parvient à esquisser à partir d'observations du langage parlé, acquiert une aura politique parce qu'elle est récupérée et intégrée dans les codes de l'État, dont la plupart des fonctionnaires en place sont tcheb-tchib et dont les postes administratifs qui s'ouvrent sont accordés aux candidats faisant montre d'aptitudes tcheb-tchib<sup>62</sup>. Cet imaginaire normatif s'avère politique car à travers un excès de banalisation de la part de l'État il est institutionnalisé. L'État mauritanien, affirme Zekeria Ould, trouve dans cette cosmogonie morale qu'il institutionnalise une place qui lui convient. L'incorporation de cet imaginaire dans les procédures gouvernementales rend par exemple plus facile pour les fonctionnaires d'État la réception de certains «dons» monétaires. Dans une perspective tcheb-tchib, demander la provenance de ces sommes devient une formalité désuète et de mauvais goût<sup>63</sup>. Dans le texte de Zekeria Ould, l'intérêt étatique pour la banalisation de la constellation lexico-morale du tcheb-tchib se présente définitivement comme la pierre angulaire de sa politisation : «Les "coups", même les plus "sales", sont de moins en moins punis par un pouvoir central qui, outre qu'il en est partie prenante, semble vouloir en faire un mode de régulation des tensions politiques ou de distribution des allocations, notamment afin de gagner des soutiens politiques précieux en période de "démocratisation forcée" mâtinée de stabilisation autoritaire»<sup>64</sup>.

## 2.2 Est politique l'imaginaire qui évoque des acteurs ou des opinions politiques

Dans d'autres études, l'imaginaire est considéré comme étant politique parce qu'il véhicule un contenu qui est de cet ordre, c'est-à-dire un propos mettant en scène des acteurs sociaux reconnus pour être en lutte ou encore des acteurs sociaux qui expriment une opinion quant à ces rapports de force. Cette acception ressort clairement dans le texte de Ploux. Pour ce dernier, «les faits qu'elles [les rumeurs paysannes] relatent, les récits qu'elles colportent, ont un contenu essentiellement politique : il est question du gouvernement du pays, des relations entre les populations et les détenteurs du pouvoir, des rapports entre les classes sociales»<sup>65</sup>. Ici, l'imaginaire politique des paysans français du 19<sup>ème</sup> siècle

est constitué de récits qui travestissent ce qui se produit dans la réalité politique de cette époque en lui donnant un visage accessible et familier, voire grossier. Il implique aussi des récits qui traduisent ce que les paysans pensent de ces événements et qui affectent par la suite cette même réalité politique.

### 2.3 Est politique l'imaginaire sur lequel *s'appuient* des actions, des relations, des institutions ou des systèmes politiques

Sous cette rubrique prend place ce qu'est l'imaginaire politique selon Coutard, Wunenburger, Lahouari, Castoriadis et Bertin. Dans les cinq cas, malgré que l'imaginaire désigne des phénomènes différents, l'imaginaire *politique* est quelque chose dans lequel s'enracinent soient des positions et des actions politiques, des relations entre entités politiques, des institutions ou encore des systèmes politiques entiers.

Rappelons que dans la perspective de Coutard l'imaginaire correspond à des spéculations intellectuelles non corroborées par des faits observables, telle que l'association unissant électrification et modernisation dans les années 1930 aux États-Unis et en France. Cette association d'idées devient politique en plus d'imaginaire à partir du moment où elle constitue la motivation première qui pousse des acteurs politiques à soutenir le processus d'électrification. Autrement dit, l'équivalence élaborée entre électrification et modernisation est politique car elle sous-tend les gestes posés par une série d'acteurs influents sur la scène politique (élus, notables locaux, ingénieurs et professeurs d'agriculture, conseillères ménagères, etc.)<sup>66</sup>. Dans leurs discours, ces acteurs font appel à cette association d'idées pour légitimer leurs actions. On ne peut ici parler de *recupération* d'un imaginaire populaire étant donné que l'équation électricité égale progrès des mœurs et endiguement de l'exode vers les villes naît directement dans les milieux politiques. «Le volontarisme de l'État en matière de réseaux électriques s'explique par l'existence d'un imaginaire politique modernisateur porté essentiellement par des élus »<sup>67</sup>, nous dit Coutard. Concrètement, il y a imaginaire politique quand des responsables politiques fondent leur discours sur une spéculation intellectuelle non prouvée par des faits. Cela se produit par exemple lorsqu'un haut fonctionnaire écrit : « Voici bien le Tennessee anti-évolutionniste [en se référant au racisme]; mais il est en passe d'être éclairé avec l'arrivée des lignes électriques »<sup>68</sup>.

Chez Wunenburger, les récits historiques – jonchés de mythes, de symboles, d'emblèmes, d'éléments imaginaires – sont politiques parce qu'ils participent à la constitution de la figure analogue



de l'État, soit par exemple la figure du Peuple, et que celle-ci inspire à son tour des actions concrètes, stimule le déploiement de rapports de force. Le caractère politique des récits historiques, qui narrent de manière cohérente des attentes, des désirs et des volontés, repose donc sur le fait qu'ils «motivent et structurent tant les actions des gouvernants que les actions de résistance et de lutte du peuple contre les pouvoirs établis lorsqu'ils sont jugés injustes»<sup>69</sup>.

Coutard, Wunenburger et Lahouari se rejoignent sur un point: pour le premier l'action politique est «alimentée» par l'imaginaire<sup>70</sup>, pour le second elle est «motivée» et «structurée» par lui et pour le troisième, dans le même ordre d'idées, le politique est «influencé» et également «structuré» par l'imaginaire<sup>71</sup>. Certes, ce que le terme imaginaire désigne varie entre les trois auteurs. Pour Lahouari, le mot semble équivaloir à celui de «représentations culturelles», notion au centre de l'approche socio-anthropologique dont l'auteur se réclame. «Les hommes agissent en fonction de leurs représentations culturelles et d'un cadre cognitif pourvoyeur de valeurs qui donnent un sens aux relations et actions sociales», affirme-t-il d'emblée<sup>72</sup>. Le côté politique de ces représentations, qui si elles ne sont pas créées de toutes pièces par les hommes en sont du moins toujours (ré)interprétées, surgit lorsqu'elles concernent les lois, la souveraineté et l'État. L'impact de l'imaginaire politique d'après Lahouari se mesure principalement sur ces plans.

« (...) Les représentations culturelles [dans les pays arabes] ne sont pas nées à la notion de souveraineté qui présuppose que la société est source des pouvoirs et des lois. La souveraineté appartient encore à l'ordre naturel ou divin (...) Dans l'imaginaire politique, les lois n'ont pas à être édictées par les hommes ; elles doivent être trouvées là où elles sont : dans l'ordre naturel ou divin. (...) L'homme de la rue ne se sent pas dépositaire d'un pouvoir qu'il déléguerait à des représentants élus et mandatés pour créer des règles de droit, ce qui signifie que l'État n'est pas souverain...»<sup>73</sup>

La non-souveraineté de l'État est un trait majeur de l'imaginaire politique que discerne le chercheur et de ce trait découle selon lui une représentation succédanée consistant à voir l'État comme une puissance privée et non publique. Cette perception seconde rend possible des pratiques politiques telles que l'achat de «services» que les intermédiaires des administrations étatiques offrent presque à titre de biens personnels<sup>74</sup>. On voit bien dans ce cas que la dimension politique de l'imaginaire concerne ici les représentations culturelles qui façonnent, pour l'homme de la rue, la manière de vivre la relation à l'État et au droit. Ce que Lahouari cherche, ce sont des idées massivement partagées suggestionnant le type de rapports politiques à développer, c'est-à-dire la forme de relation qui devrait avoir lieu «entre gouvernant et gouverné»<sup>75</sup>. À arrière-plan du texte, ces représentations conditionnant les relations de pouvoir semblent toujours être en danger de récupération. Des acteurs risquent de s'en

emparer, ce qui s'immisce dans la phrase: «Les régimes arabes ne cherchent pas à lutter contre cet ordre symbolique puisqu'ils en profitent»<sup>76</sup>.

Cornelius Castoriadis aborde également l'imaginaire politique en tant que base d'enracinement d'un élément considéré comme étant politique. Ici aussi, ce qu'est l'imaginaire et ce qu'est le phénomène politique qui y ancre ses fondations varie. Dans le seul texte où ce penseur reconnu pour ses écrits sur l'imaginaire évoque l'idée d'un imaginaire *politique*<sup>77</sup>, la formule désigne l'ensemble des significations imaginaires sociales qui «s'incarnent» dans les institutions politiques d'une société.<sup>78</sup> Nous reviendrons sur le concept de «significations imaginaires sociales» dans le deuxième chapitre de notre étude. Pour le moment, retracer quelques exemples donnés par l'auteur pour tirer les grandes lignes de l'imaginaire politique institué dans l'Athènes antique nous permettra de voir ce que sont d'après lui des «institutions politiques» et les significations imaginaires qui s'y incarnent. L'auteur nous dit notamment que des «lois» et des «procédures très complexes» du régime athénien – telles que la gravure des lois sur des marbres exposés à la vue de tous ou l'intégration de tout citoyen au moins deux fois dans sa vie à un jury –, sont des institutions qui donnent corps à la signification imaginaire nommée «participation politique». De la même manière, la clause par laquelle commencent toutes les lois athéniennes, soit «il est apparu (il a semblé) bon au Conseil et au peuple de...» (*edoxe tê boulê kai tô dêmô*), est une institution qui concrétise la signification imaginaire sociale selon laquelle la source de la loi de la cité c'est la collectivité elle-même. Aussi, le fait que tout citoyen puisse en dénoncer un autre qui transgresse la loi, sans égard aux dommages personnels que cette transgression lui inflige et sans craindre d'être à son tour réprimé pour délation – ce qui n'est pas le cas dans les sociétés modernes selon l'auteur –, est une institution politique qui incarne la signification profondément enracinée à Athènes voulant que «la Loi, c'est nous, la *polis*, c'est nous». «Derrière ces institutions politiques [lois, procédures, clauses constitutionnelles, comportements acceptés socialement], il y a les significations imaginaires politiques sous-jacentes», écrit Castoriadis<sup>79</sup>.

La perspective de Louis Bertin suit de près celle de Castoriadis, qui est directement cité dans «Imaginaire social et politique : Quand le système entre en dérive». Dans cet article, Bertin présente l'imaginaire comme un *magma* (image chère à Castoriadis<sup>80</sup>) de significations – rendu opérationnel par des mythes – habitant les comportements et les normes sociales puis participant à leur transformation. «Les conduites humaines, les cadres sociaux (dont l'architecture, l'habitat, l'urbanisme, la fête...) sont aussi organisés en fonction d'imaginaires en interactions qui ne cessent de les habiter et dont l'actualisation provoque l'émergence»<sup>81</sup>, affirme l'auteur. En quelque sorte, les mythes porteurs de

significations habitent aussi les «systèmes politiques»<sup>82</sup>. Le régime politique libéral est par exemple habité par la création historique du «citoyen» ; son existence dépendant de ce mythe d'un individu capable de questionner la validité des lois qui l'entourent. Les systèmes politiques du vingtième siècle occidental, ajoute Bertin, ont donné libre cours au mythe de Jessé, dont l'une des caractéristiques est de «démythologiser» l'histoire à travers la croyance en un progrès linéaire et une objectivité absolue. Les systèmes politiques de la Tradition ont au contraire accueilli le mythe de l'Éternel retour, teinté entre autres de l'aveu exalté et tragique des renaissances et des recommencements<sup>83</sup>. Pour donner une alternative au politique dans les sociétés modernes, Bertin propose, en reprenant André Breton, de donner une alternative aux mythes fondateurs. C'est alors qu'apparaît l'option de Mélusine, mythe de la femme-enfant, qui est à la fois grand-mère veillant à la continuité et bâtisseuse infatigable dont les œuvres sont caractérisées par l'inachèvement<sup>84</sup>.

Ces cinq auteurs font de l'imaginaire politique quelque chose qui sous-tend une autre chose, et c'est cette deuxième entité qui s'avère politique. Pour chacun, le caractère politique de l'imaginaire provient du caractère politique de ce qui s'y appuie. Il peut s'agir d'un système politique, le système libéral par exemple, ou d'institutions politiques, comme le comportement socialement accepté ayant trait à la loi. L'élément politique qui s'appuie sur l'imaginaire, que l'imaginaire motive et légitime, peut également être un type idéal de relation entre gouvernant et gouvernés ou encore une action politique concrète, comme l'appui des élus à l'électrification rurale ou la résistance populaire au pouvoir d'État.

#### **2.4 Est «imaginaire politique» la pensée politique qu'un artiste exprime allégoriquement à travers son œuvre littéraire ou romanesque**

Plusieurs autres auteurs utilisent le syntagme «imaginaire politique» pour nommer la réflexion politique qui selon eux se dégage en filigrane d'œuvres littéraires dont le thème est à première vue d'un autre ordre. C'est notamment le cas d'Ansart qui descelle «sinon une théorie, du moins une vision cohérente du pouvoir politique»<sup>85</sup> dans deux romans de l'abbé Prévost, *Le Philosophe anglais ou Histoire de Monsieur Cleveland* (1731-1739) et *Mémoires pour servir à l'Histoire de Malte ou Histoire de la jeunesse du Commandeur de \*\*\** (1741). Ansart interprète ces deux œuvres comme des «récits allégoriques du politique» à travers lesquels se développe la vision de Prévost quant à l'origine, l'essence et le fonctionnement de tout pouvoir politique<sup>86</sup>. Une analyse comparative des trois épisodes de *Cleveland* l'amène à supposer que la naissance du phénomène politique découle d'après Prévost d'un besoin, universel chez l'homme, d'assujettissement à un maître. Cette tendance à la soumission serait une donnée anthropologique indispensable pour l'enclenchement

du mécanisme politique<sup>87</sup>. De là, tout établissement politique s'avère intrinsèquement instable, étant donné que le désir de subordination à un supérieur n'est pleinement rassasié que dans le domaine religieux, par Dieu, et reste sans objet impérissable sur terre où le manque est toujours à (re)combler. La religion, prévient Ansart, ne précède pas pour autant le politique, ni le fonde, mais aide le maître à se maintenir, secourt l'ordre établi dans sa difficile conservation.<sup>88</sup> La plume de Prévost décrit allégoriquement cette fonction du religieux dans la mesure où, selon la scénographie du récit de l'écrivain, l'enfer est un précipice au fond duquel brûle un feu perpétuel alimenté par la chaire des fouteurs de troubles. « Comme si Prévost, dit Ansart, sans paraître dénoncer ces pratiques, s'était plu à dévoiler la violence d'un certain type de comédie politique où le pouvoir n'hésite pas à exploiter la superstition ou la crédulité du peuple en ayant recours au mensonge, à la mystification et aux faux miracles »<sup>89</sup>. En suivant la structure narrative des épisodes, Ansart voit finalement un cycle de quatre étapes qui rythme le fonctionnement du pouvoir dans l'esprit de Prévost: une peuplade primitive sans chef en situation initiale, l'arrivée d'un étranger, couronné roi volontairement puis détrôné par ses mêmes sujets. « Cela constitue pour Prévost un véritable archétype, une sorte de scénario primordial du politique »<sup>90</sup>.

Dans cette analyse, l'imaginaire correspond en quelque sorte à l'univers narratif créé par le romancier Prévost, à l'histoire qu'il invente et raconte. Il y a imaginaire *politique* lorsque dans ce cosmos imaginé certaines choses concernent le «pouvoir politique», ce qui veut dire, du moins dans l'optique d'Ansart, le maître, le chef, le gouvernement (l'«autorité gouvernementale», l'«œuvre gouvernementale», le «système de gouvernement» ou l'«appareil de gouvernement» étant des formulations qui foisonnent dans l'article).<sup>91</sup> La démarche d'Ansart est similaire à celle adoptée par Diamon pour faire ressortir l'imaginaire politique de Beckett, principalement à travers l'étude de *Waiting for Godot* (1949). Elle rejoint également la perspective de Seginger qui dégage la place de la Turquie dans l'imaginaire politique de Flaubert, via l'analyse de *Salammbô* (1862). Dans les trois cas, le défi de l'entreprise réside en ce que, selon les dires des romanciers interprétés, l'œuvre à l'étude est apolitique. «He [Beckett] was loathe to associate any facet of his oeuvre with overtly political contexts, even interpretive ones – as in his gracious but firm rejection of his friend Kay Boyle's reading of Godot as an allegory about fascism»<sup>92</sup>, déclare Diamon en préambule. Malgré cela, elle soutient que Beckett explore dans son œuvre les dynamiques des comportements politiques et des relations de

---

\* Cela n'est pas exposé comme une faiblesse constitutive : «rendez-vous digne de notre obéissance !» ordonne-t-on au nouveau roi dans *Mémoires pour servir....* La tendance à l'assujettissement est plutôt un réflexe pour se situer à travers l'autre, à travers celui qu'on suit. Ainsi, le pouvoir n'est pas «pris», mais en partie «donné».



pouvoir par le fait d'explorer le phénomène psychique de l'«identification», désir d'être l'autre ou d'assimiler l'autre à soi<sup>93</sup>. En quelque sorte, Diamon voit dans *Waiting for Godot* l'affirmation des limites du politique conçu comme arène publique où se négocient les différences et s'orchestrent «rationnellement» les luttes de pouvoir individuelles et collectives, cela parce que les processus non-rationnels d'identification, et les divisions violentes qui en sont latentes, sont ignorés dans cette conception du politique<sup>94</sup>. Avec *L'imaginaire politique de Victor Segalen*, Robert Laliberté rejoint cette série d'auteurs dont le travail consiste à interpréter l'œuvre d'un artiste pour en dégager le caractère politique. Dans son cas, l'objectif est d'abord d'identifier les positions politiques de Segalen pour ensuite faire ressortir l'imaginaire – «perceptions du réel» ou «visions du monde» – à la base de ces prises de position.<sup>95</sup>

### **3. «Imaginaire politique» : comment parvenir à un concept qui reprenne et approfondisse l'emploi contemporain du syntagme**

Le syntagme imaginaire politique revient avec fréquence dans des travaux récents qui à partir d'une optique anthropologique, sociologique, politique, historique ou d'analyse littéraire, questionnent des phénomènes très diversifiés. Le terme est rarement explicité, mais on remarque toutefois qu'en général il est entouré de trois champs lexicaux : celui du symbole, du stéréotype ou des idéaux normatifs. Ces trois types d'éléments semblent constituer un imaginaire lorsqu'ils sont articulés en un réseau aux configurations variables et qu'ils forment alors une cosmogonie ou constellation. Cela est «objectifié» par des mises en langage et en récit, qui deviennent la matière première, l'objet empirique, du chercheur. L'imaginaire politique ainsi posé est assimilé plus d'une fois aux termes «culture», «mentalité» et «idéologie», puis dans certains cas il paraît s'opposer à la réalité pour ensuite influencer celle-ci par ricochet. Dans d'autres cas moins nombreux, il est en tout temps inséparable du réel ou du moins certaines de ses dimensions. Pourquoi parler spécifiquement d'imaginaire *politique* ? Il semble que malgré la multiplicité des approches quant à l'imaginaire, on puisse répondre : il est question d'imaginaire politique lorsqu'un imaginaire est 1) énoncé par des acteurs politiques, 2) chargé de personnages et de figures politiques, 3) déterminant pour des gestes, des relations, des institutions ou des systèmes politiques ou 4) une allégorie traduisant la pensée politique d'un artiste. Si l'imaginaire était un conte, son versant politique jaillirait s'il était conté par le roi, si le roi en était un personnage, si le conte était ce qui convainc le roi ou les sujets de faire quelque chose ou s'il était ce par quoi le troubadour exprime ce qu'il pense du roi.

Ce portrait général nous permet de relever d'un côté un intérêt croissant pour une utilisation scientifique de l'idée d'imaginaire politique et d'un autre côté des limites qui semblent récurrentes

dans les textes faisant cet usage. Sur ce plan, on dira qu'il y a une certaine redondance dans les cas 1 et 2 où on avance que sont *politiques* les imaginaires «récupérés par» ou «mettant en scène» des acteurs *politiques*. De la même manière dans les cas 3 et 4 l'adjectif *politique* paraît embrasser l'idée d'imaginaire par simple mimétisme thématique, c'est-à-dire surtout parce que le thème général abordé par l'auteur est vu comme étant politique. Autrement dit, si l'imaginaire est le cosmos des figures de quelque chose, la mention imaginaire politique surgit lorsque ce quelque chose est considéré comme politique. Ainsi, est imaginaire politique la cosmogonie de l'État, de la loi, du gouvernant, des élus, de la souveraineté, des rapports de pouvoir, etc.

Wunenburger est le seul auteur à synthétiser clairement ce qu'il entend par imaginaire politique. Sa synthèse reprend et articule plusieurs des perspectives que nous avons observées dans les autres textes. Elle illustre également la tendance générale consistant à partir de figures immédiatement considérées comme étant politiques (les dirigeants, le maître, le chef, l'autorité, la soumission ou la révolte, le Peuple) pour juger de ce qui est politique dans l'imaginaire.

Wunenburger nous dit que l'imaginaire politique est, comme tout autre imaginaire, une stratification complexe de différents niveaux d'images<sup>96</sup>. D'abord, il implique une «imagerie» composée d'éléments qui permettent d'illustrer concrètement des idées abstraites. On retrouve à ce niveau les statues, les photographies ou les images télévisuelles qui rendent tangible la grandeur des dirigeants. Ensuite, il y a le niveau des «créations imaginaires», soit des éléments qui «ne correspondent à aucune donnée empirique constatable», qui n'ont «aucun fondement objectif» et ne peuvent être soumis à aucune «vérification expérimentale». De ce plan relèvent par exemple les narrations sur l'origine sacrée de l'autorité ou les mises en scène renforçant le charisme d'un chef. Finalement, il y a le niveau des «représentations imaginaires», c'est-à-dire des modèles normatifs à portée universelle, n'ayant pas d'équivalent dans le réel et remplissant une fonction psychique primordiale : ils donnent du sens et confèrent de la valeur au monde vécu. Il s'agit, à peu de mots près, des archétypes jungiens. Les représentations imaginaires de l'imaginaire politique, complète Wunenburger, sont par exemple l'archétype du Maître charismatique – intimement relié à la figure patriarcale qui fonde la disposition à l'obéissance et à la soumission. Comme le laissent voir les exemples donnés par l'auteur, l'imaginaire est politique à partir du moment où il concrétise des idées politiques abstraites (la grandeur des dirigeants), où il légitime par des mythes inventés des attributs politiques (le caractère sacré de l'autorité ou le caractère charismatique du chef) ou encore s'il présente les modèles de ce qui doit être fait politiquement (obéir ou ne pas obéir). Dans les trois cas, la nature même du politique n'est pas interrogée. Il est plutôt question du rôle que jouent les symboles, les

histoires inventées et les modèles normatifs à l'égard de figures reconnues d'emblée comme étant politiques : Le «dirigeant», le «chef», le «maître» ou les figures d'opposition à la soumission et à l'obéissance, les figures «symétriques à l'État» comme le «Peuple» ou les «révolutionnaires».

Lier l'«imaginaire politique» au traitement, via l'imaginaire, d'une question perçue d'emblée comme politique – on dira une question *instituée* déjà comme étant politique –, par exemple le charisme d'un dirigeant, nous semble rétrécir l'horizon analytique que pourrait recouvrir le concept d'imaginaire politique. En quelque part, dans les problématiques des textes analysés, l'imaginaire est toujours la variable dépendante et le politique la variable indépendante, et cela que l'on se demande comment l'imaginaire illustre le politique ou au contraire comment il l'alimente, l'influence, le structure, l'habite ou s'y incarne. Dans ces perspectives, que l'imaginaire soit postérieur ou antérieur au politique en apparence, il en est dépendant en ce sens qu'il est observé à la lumière d'une conception du politique qui ne fait pas intervenir le registre de l'imaginaire. La facette politique de l'imaginaire est alors irrémédiablement liée à l'État, au droit, au maître et à ses opposants, etc. De cette façon, l'idée d'imaginaire politique ne permet pas de questionner comment s'institue le politique dans une société (par exemple comment des acteurs sociaux ou des figures narratives données en viennent à être considérés comme politiques) : il s'arrête au politique déjà institué. Mais la relation entre imaginaire et politique va-t-elle seulement dans cette direction, c'est-à-dire à savoir comment des réseaux de mythes, de préjugés ou d'idéaux normatifs (soit l'idée d'imaginaire) renforcent les figures du gouvernant, du maître, du chef ou de ses opposants (soit l'idée immédiate qu'on se fait du politique). Cette perspective n'est-elle pas trop limitée ? Si on fait pivoter l'angle d'approche, de quelle manière une notion forte d'imaginaire peut-elle aider à (re)conceptualiser le politique et à détecter les phénomènes politiques dans une société ? Quel place occupe l'imaginaire à l'égard du politique si l'on estime, comme Corten, que le politique est «scène de représentation», c'est-à-dire une scène discursive délimitant précisément quels sont les entités qui seront acceptées comme étant des «forces» et des «forces politiques».<sup>97</sup> De quelle manière l'imaginaire contribue-t-il à découper cette scène ? Faisant suite à ces interrogations, notre réflexion se poursuivra en tentant de dégager quel est le rôle joué par l'imaginaire dans l'institution du politique, dans des perspectives où le politique est problématisé, et non d'emblée capturé par des figures comme l'État ou le gouvernement. Nous chercherons à savoir comment une telle revue du rapport entre politique et imaginaire peut mener à un concept enrichi d'«imaginaire politique».

## CHAPITRE 2

### IMAGINAIRE : SIGNIFICATION, EXPRESSION, TRANSFORMATION

Le chapitre précédent démontre qu'en parlant d'«imaginaire politique» les auteurs contemporains en sciences sociales se réfèrent à un réseau de symboles, de préjugés ou de normes, considéré politique en vertu de l'une des quatre raisons suivantes. Premièrement, un tel réseau est jugé politique *s'il est mentionné par des acteurs politiques* – tels que des élus ou des fonctionnaires – dans le but de parvenir à leurs fins, par exemple la persuasion des électeurs. Deuxièmement, il est politique *si les symboles, préjugés ou normes qu'il relie concernent explicitement des acteurs politiques*. Ainsi, un ensemble de symboles est dit politique, peu importe l'identité de celui qui le mentionne, si les symboles sont la couronne et le sceptre évoquant le souverain, de la même manière qu'un ensemble de normes est dit politique indépendamment de l'énonciateur si celles-ci dictent la conduite que doit avoir le souverain. Troisièmement, un réseau de symboles, préjugés ou normes est qualifié de politique *lorsqu'on estime qu'il joue un rôle de fondement et de légitimation soit pour la prise de décisions politiques par les gouvernants, soit pour la manière dont les gens se représentent les relations politiques telles que celles entre gouvernants et gouvernés, soit pour une institution politique comme la loi, ou encore pour tout un système politique dans son ensemble, tel que le système libéral*. Dans ce cas, l'imaginaire est politique en vertu de son « effet » sur les mentalités. Quatrièmement, l'imaginaire est dit politique *si le réseau de symboles, normes ou préjugés dont il est question s'inscrit dans le cadre d'une œuvre d'art exprimant en allégorie une opinion à l'égard d'un acteur politique tel que l'État*. Ces perspectives peuvent certes se combiner de sorte qu'on estime politique un imaginaire à la fois mentionné à répétition par un acteur politique et légitimant « dans la tête des gens » l'institution politique à laquelle est associé cet acteur.

De cette analyse ressort que la dimension politique de l'imaginaire est considérée la plupart du temps à partir d'une conception pré-établie du politique, acquise avant même la recherche. Le point de départ de la réflexion des auteurs correspond aux figures massivement instituées comme étant politiques, c'est-à-dire l'État, les partis, les élus, le roi, l'empereur, les mouvements de revendication, les classes sociales, etc. À partir de là, la suite de la démarche consiste à chercher ce qui dans les imaginaires sociaux a un lien explicite, par exemple de renforcement, avec ces figures. Le sens de «imaginaire politique» est donc soumis à des figures traditionnelles de la politique.

Il importe à notre avis de renverser pour un instant la direction du questionnement et cela à deux niveaux. D'abord, au lieu de partir de figures politiques instituées pour voir ce que sont les



imaginaires politiques, il serait intéressant de partir de l'imaginaire pour investiguer comment surgit ce qui sera ensuite reconnu comme étant une figure politique. Dans cette perspective, la recherche vise à éclairer comment l'imaginaire entre en ligne de compte dans l'institution du politique. La question principale devient : quel lien l'imaginaire entretient-il avec l'avènement de forces qui seront estimées politiques, telles que l'État, les partis, les syndicats, les mouvements sociaux, la bureaucratie? Cette approche permettra de se demander s'il existe des imaginaires politiques ne faisant pas directement référence à des figures déjà établies comme étant politiques et en l'occurrence ne paraissant justement pas *politiques* sous un premier regard.

Ensuite, le renversement de la réflexion a également lieu sur le plan de la *nature* de l'objet questionné. Les auteurs étudiés au chapitre premier abordent l'imaginaire politique comme une réalité en soi. Leur objet d'étude dispose à l'avance d'un statut d'être, non défini, encourageant la confusion conceptuelle. En d'autres termes, l'imaginaire politique est là, sous leurs yeux, et la recherche vise à le cerner. Dans une toute autre visée, se demander comment l'imaginaire entre en ligne de compte dans l'institution du politique est un questionnement sur des objets analytiques et conceptuels. La question que nous posons consiste à savoir comment le concept d'imaginaire peut aider à déceler, lors de l'analyse d'une réalité, des faits qui influencent l'institution du politique.

S'engager sur la voie d'une telle interrogation requiert une étape préliminaire consistant à définir plus clairement le concept d'imaginaire. C'est seulement après l'avoir défini qu'il sera possible d'une part de concevoir la relation entre la notion d'imaginaire et celle de politique et d'autre part de chercher comment cette relation rend possible un concept d'imaginaire politique affranchi des figures pré-établies du politique. C'est à cette systématisation conceptuelle de l'imaginaire, dont l'économie ne peut être faite, qu'est dédié le présent chapitre.

Comment parvenir à définir ce concept? La méthode ici à l'œuvre conjugue une revue de la littérature sur l'imaginaire et une synthèse critique articulant les points de recoupement centraux qui traversent les théorisations examinées durant la lecture. L'exposé qui suit procède donc de la détection de traits transversaux percutants et de la mise en dialogue de diverses conceptions de l'imaginaire. Deux précisions s'avèrent par ailleurs nécessaires. Premièrement, il existe une littérature très abondante sur l'imagination dont l'exposé qui suit ne tient pas compte. Les thèses d'Aristote et de Kant à ce propos sont introduites uniquement dans la mesure où les auteurs du corpus retenu y font référence. Ce choix de discrimination des sources s'explique du fait que les notions d'imagination et d'imaginaire ne s'équivalent pas. L'imagination est la plupart du temps associée à une faculté

*inexplicable* de créer. Un de nos principaux objectifs théoriques consiste précisément à proposer un concept d'imaginaire qui puisse ouvrir des voies d'analyse sans reposer au bout du compte sur l'idée d'une faculté d'imagination inexplicable et donc inanalysable. Deuxièmement, en menant une lecture par recoupement, les oppositions entre les pensées des auteurs ayant théorisé l'imaginaire n'ont pas été masquées. Les points de rencontre ou carrefours dégagés ne sont pas partagés par *tous* les penseurs étudiés ou même par la majorité. Il s'agit simplement de thèses qui reviennent au moins chez deux ou trois d'entre eux. Ainsi, si les recoupements signalent une convergence réunissant certains théoriciens, ils mettent également en lumière la divergence de ce groupe par rapport à un autre. Notre travail a principalement consisté à identifier les thèses les plus fréquentes et les plus fécondes dans la littérature sur l'imaginaire et à les articuler entre elles, faisant ressortir leur complémentarité, leur épaulement, ainsi que les lignes de fracture qu'elles marquent entre les écrivains.

Au terme de cette synthèse, la portée analytique du concept d'imaginaire est illustrée à l'aide d'un exemple. La nécessité de cette illustration se présente sous deux angles. Dans un premier temps, ce soutien empirique facilitera la compréhension du concept d'imaginaire pouvant sembler à certains égards très abstrait. Sur un second plan, cet exemple a pour but de rappeler que l'imaginaire est ici défini à titre de *concept analytique*, c'est-à-dire une construction idéelle qui sert à rendre intelligible quelque chose. L'objectif poursuivi en définissant le concept d'imaginaire est de pouvoir décomposer un «fait» en différents éléments et ainsi permettre son interprétation. L'imaginaire n'est pas abordé ontologiquement, mais bien comme outil d'analyse servant à lire des réalités.

La réalité analysée en fin de chapitre avec le concept d'imaginaire est celle d'un roman. Ce choix fait écho à la constatation faite dans le chapitre 1 concernant la méthodologie privilégiée par les auteurs contemporains pour cerner les imaginaires politiques. Ceux-ci favorisent la plupart du temps l'étude de mises en récit qui «objectifient» les imaginaires et les rendent discernables. Dans notre cas, ce sont les récits de guerre recueillis dans *Las mil y una historias de la Radio Venceremos*, roman rédigé en 1992 par l'écrivain salvadorien José Ignacio López Vigil, qui permettront d'esquisser le type d'analyse que rend possible le concept d'imaginaire. *Las mil y una historias...* est un recueil d'anecdotes et de souvenirs racontées par plus de quinze guérilleros qui durant la guerre civile salvadorienne (1980-1989) produisaient et diffusaient les émissions clandestines de *Radio Venceremos*, émetteur officiel du *Frente Farabundo Martí Para la Liberación Nacional* (FMLN). López Vigil transcrit et ordonne ces histoires captées par son enregistreuse alors qu'il donne à ces personnes un cours de production radiophonique. La notion d'imaginaire permettra d'analyser, du moins sommairement, la manière dont ces narrateurs racontent la guerre.



## 1. Clarifier le concept d'imaginaire

Systématiser les thèses majeures traversant les travaux théoriques sur l'imaginaire permet de poser les résultats suivants. Le concept d'imaginaire implique 1) un réseau ouvert où s'articulent ensemble des significations sociales et des formes d'expression. 2) Ce réseau est en transformation constante et à l'égard de cette transformation joue un rôle primordial la possibilité d'écart entre significations et expressions.

### 1.1 Un réseau ouvert de significations sociales et de formes d'expression

Cette synthèse du concept d'imaginaire découle d'une revue de la littérature au cours de laquelle sont apparues promptement comme fondamentales les deux thèses suivantes. D'abord, un imaginaire est constitué d'un ensemble de significations sociales ou d'investissements de sens. Cette proposition fait converger des auteurs aussi différents que Cornelius Castoriadis, Gilbert Durand, Michel Foucault et Paul Ricœur. Ensuite, un imaginaire est constitué de formes d'expressions. Sur cette thèse insistent Foucault, Durand et Gaston Bachelard. Pour la développer davantage nous avons eu recours également à l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty.

Le plus grand défi de la synthèse ici présentée consiste en l'articulation des deux «sous-notions» inter-reliées qui ensemble composent le concept d'imaginaire : la signification et l'expression. Ainsi, avant même d'entamer la spécification de ce que comporte chacune de ces deux dimensions de l'imaginaire, et du rôle que jouent leurs rapports mutuels, il est sans doute bienvenu d'élaborer quelques mises en garde. En premier lieu, le concept d'imaginaire implique *à part égale* l'idée de significations sociales et l'idée de formes d'expression. L'une ne l'emporte pas sur l'autre en termes d'importance analytique, l'une ne détermine pas plus que l'autre ce qu'est conceptuellement l'imaginaire. Elles vont immanquablement l'une avec l'autre; à l'image chacune d'un verre ophtalmologique, elles forment ensemble la monture à travers laquelle peuvent être décomposés des «faits». Pour la clarté de l'exposé, sera d'abord explicitée la notion de signification sociale et ensuite celle de forme d'expression. Toutefois, que le lecteur ne perde point de vue que ces deux dimensions du concept d'imaginaire servent surtout à décortiquer la réalité pour mieux la comprendre. Dans les faits, signification et expression sont inséparables.

#### 1.1.1 La notion de «signification sociale»

Les écrits de Cornelius Castoriadis définissent l'imaginaire essentiellement comme une source intarissable de sens et de signification. C'est dans l'œuvre de cet auteur que le concept d'imaginaire apparaît de manière la plus persistante comme un cosmos de significations sociales. Cela

dit, Gilbert Durand fait aussi du sens un passage obligé de sa réflexion conceptuelle sur l'imaginaire. Le sens est un des deux pôles de l'imaginaire; il est le signifié absent, irrémédiablement impalpable, que le signifiant du symbole fait apparaître<sup>98</sup>. Michel Foucault pour sa part conçoit l'imaginaire en tant que quête de signification. Prenons comme exemple la retrouvaille de deux amis. Dans ce cas, le concept d'imaginaire permettrait de «mettre à jour la signification de cette rencontre», de «retracer son mouvement significatif», de rechercher ce qu'elle «voudra dire» dans l'existence des deux personnes<sup>99</sup>. Foucault élabore cette conception de l'imaginaire dans la longue introduction au livre *Rêve et Existence*. Près de dix ans plus tard, dans *l'Archéologie du savoir*, il associe toujours imaginaire et sens. Ses commentaires sur l'imaginaire deviennent plus rares dans ce dernier écrit, mais il affirme néanmoins qu'une «thématique imaginaire», «c'est une continuité plastique, c'est le parcours d'un sens qui prend forme dans des représentations, des images et des métaphores diverses»<sup>100</sup>. Enfin, la conception de l'imaginaire social proposée par Paul Ricœur fait également intervenir les enjeux de la signification et du sens.

La mise en perspective des travaux de ces quatre auteurs laisse voir qu'ils coïncident pour concevoir l'imaginaire comme un ensemble de significations sociales et aussi pour donner à la notion de signification les deux traits suivants. La signification comme outil analytique permet de dégager 1) une *distinction*, ou autrement dit une relation marquant une différence entre des choses. 2) Cette relation ne vient pas se greffer postérieurement sur la réalité mais en est *constitutive*.

#### *La notion de signification comme distinction*

Pour Castoriadis le concept d'imaginaire social désigne un «magma de significations imaginaires sociales». Par le terme «significations imaginaires sociales» l'auteur entend des axes d'organisation du monde qui distinguent, par exemple, le permis de l'interdit, le vrai du faux, le pensable de l'impensable, ce qui importe de ce qui n'importe pas<sup>101</sup>. La notion de signification sert à dégager ce qui pour une société spécifique donne du relief à ce qui l'entoure et lui permet d'appréhender son environnement.

Nous parvenons à des significations qui ne sont pas là pour représenter autre chose, qui sont comme les articulations dernières que la société en question a imposé au monde, à elle-même et à ses besoins, les schèmes organisateurs qui sont condition de représentabilité de tout ce que cette société peut se donner. [...] La société doit définir son «identité»; son articulation; le monde, ses rapports à lui et aux objets qu'il contient, ses besoins et ses désirs. Sans la «réponse» à ces «questions», sans ces définitions, il n'y a pas de monde humain, pas de société et pas de culture – car tout resterait chaos indifférencié. Le rôle

des significations imaginaires sociales est de fournir une réponse à ces questions<sup>102</sup>.

Tel que l'indique ce passage, selon Castoriadis les significations imaginaires sociales forment un cosmos de schèmes organisateurs par opposition à un chaos indifférencié.

La conception qu'offre Paul Ricœur de l'imaginaire social, bien que le terme «signification» n'y paraisse pas d'emblée, s'appuie également sur une distinction entre des éléments par opposition à un amas indifférencié. À travers le concept d'imaginaire, l'auteur articule les idées d'«intégration» et de «subversion» de la société. La dimension intégrative de l'imaginaire est rendue par l'idéologie et la dimension subversive par l'utopie. Ricœur reprend expressément la réflexion de Mannheim sur idéologie et utopie, puis aborde celles-ci comme les deux manifestations possibles de l'imaginaire social. L'idéologie rend compte de l'«intégration» de la société dans la mesure où à travers les phénomènes idéologiques a lieu la constitution du lien social, c'est-à-dire la formation de «valeurs» en tant qu'«objets de croyance communs» et l'établissement d'une «image de soi» de la communauté historique, ravivée constamment par l'actualisation d'actes fondateurs<sup>103</sup>. La réactualisation d'origines communes maintient de manière stable et durable cette image de soi, à travers laquelle le groupe se différencie et ainsi se fonde<sup>104\*</sup>. Cette intégration est toutefois subvertie par le phénomène d'utopie qui est concaténation de rêves et de désirs d'autres formes d'intégration.

Tel que le laisse voir ce bref aperçu, l'imaginaire selon Ricœur est lié à une série de distinctions entre des pôles ou autrement dit à un ensemble de significations sociales. Cette fois le concept d'imaginaire ne sert pas à dégager ce qui dans une société donnée démarque le permis de l'interdit ou le pensable de l'impensable, comme chez Castoriadis. Par contre, il met en lumière ce qui pour une société donnée distingue l'«image de soi» de la communauté par opposition à ce qui ne fait pas partie d'elle. La ligne de démarcation cherchée par l'analyse à travers le concept d'imaginaire est celle qui oppose le «nous» et les «autres». Le concept d'imaginaire social selon Ricœur permet donc aussi de dégager des significations sociales, c'est-à-dire des distinctions entre des éléments. L'auteur l'affirme en toutes lettres en disant que sans idéologie, soit sans imaginaire social, une société serait «livrée à une histoire fragmentée en événements tous égaux et donc insignifiants»<sup>105</sup>. Dans ce propos, comme dans celui de Castoriadis, l'indifférenciation est synonyme de non-signification.

---

\* Dans la perspective de Jacques Lacan, l'imaginaire est aussi conçu en étroite relation avec la constitution de «l'image de soi». L'imaginaire intervient dans ce que l'auteur dénomme le «stade du miroir», premier moment où l'enfant prend conscience de l'unité de son corps et accède à une image synthétisée de lui-même. Lacan parle alors de la «fonction synthétisante de l'imaginaire». Voir Lacan, Jacques, «La topique de l'imaginaire» dans *Les écrits techniques de Freud*.

La notion de signification, en tant que distinction, n'équivaut pas à la notion de *compréhension* et encore moins à celle de *rationalisation* de quelque chose. Dire qu'une chose est investie de sens, qu'elle est une signification imaginaire sociale, n'implique pas *de facto* que cette chose soit «comprise» ou qu'elle soit appréhendée de manière logique. Il est possible que des choses soient qualifiées de non-sens, qu'elles soient jugées incompréhensibles et malgré ce jugement elles continuent à signifier quelque chose. L'insensé signifie beaucoup dans la mesure où il est distinct du sensé : il est mis en relation d'opposition à l'égard de ce qui *a du sens*. Poursuivant dans cette voie, Castoriadis affirme qu'il n'y a pas de non-sens absolu ou «pur bruit» en société. En empruntant le cadre théorique de la phénoménologie, il serait possible de formuler cela autrement. Les choses ont toujours un certain sens à partir du moment où elles sont vécues car la chose vécue n'est jamais abordée comme un simple être-là mais toujours à la lumière d'un «renvoi» à quelque chose, c'est-à-dire à la lumière d'une relation. La chose vécue est toujours dans un être-au-monde; dans un monde, c'est-à-dire dans un ensemble de relations au sein desquelles se projette celui qui aborde la chose<sup>106</sup>. Elle est toujours une chose «discernée» ou encore un être-lié<sup>107</sup>. C'est cette liaison irréductible que désigne ici la notion de signification.

La notion de signification, en tant que distinction, n'équivaut pas non plus forcément à une opposition morale ou à un «ordre topique»\* classifiant des éléments en catégories adverses ou mutuellement exclusives. La distinction ne repose pas nécessairement sur la polarisation de deux termes dont l'un serait souhaitable et l'autre à proscrire. Il y a également distinction dans le cas plus simple d'une figure qui ressort, qui se détache, par rapport à un fond. La figure se distingue du fond sans qu'elle en soit moralement ou catégoriquement opposée. Ainsi, se demander si *x* ou *y* ont du sens, s'ils ont une signification pour une personne, mène à se demander d'abord et avant tout si ces éléments lui «disent quelque chose», si elle les discerne, les repère, si ces éléments ont du relief à ses yeux ou si, au contraire, ils se noient, se dissolvent, s'effacent dans un fond indifférencié.

#### *La notion de signification comme distinction constitutive de la réalité*

Dans l'optique de Castoriadis, les significations imaginaires sociales «investissent de sens» l'univers ambiant d'une société et cet investissement est intrinsèque à ce qui se présente comme réalité. Il ne peut être esquivé ou dépassé pour atteindre quelque chose de plus réel. Castoriadis

---

\* Un ordre topique implique une organisation dans le cadre de laquelle des espaces ou des lieux s'excluent, s'opposent. Aristote parle de topique lorsqu'il est question des catégories. Freud propose deux topiques représentant l'appareil psychique. La première composée de l'inconscient, du préconscient et du conscient, la seconde composée du ça, du moi et du surmoi.

emploie la notion d'«étayage» pour systématiser ce caractère insécable de l'imaginaire et de la réalité. Les significations imaginaires sociales, note-t-il, sont «étayées» sur la «première strate naturelle» qui se donne à la société. Par ces termes empruntés à la psychanalyse, l'auteur signale que les significations sociales embrassent la «nature» et la métamorphosent aussitôt. D'une part, la société est incontestablement aux prises avec des données physiques et biologiques indéniables, qu'elle ne peut pas ignorer. D'autre part, elle «transsubstantie ontologiquement» cette donnée *a priori* informe en lui attribuant un sens spécifique qui, bien qu'en perpétuelle transformation, ne peut la quitter. L'étayage désigne ainsi l'indissociabilité entre la réception obligatoire de la première strate naturelle – par exemple la présence incontournable des deux sexes – et la reprise arbitraire de ce donné à travers une signification<sup>108</sup>.

Ce n'est pas la société qui crée les phases de la Lune ni la régularité de son orbite, mais la société qui décide de faire de la Lune ceci ou cela, de l'investir d'un certain sens. Pensons à ce que la lune a signifié à travers les différentes sociétés – Astarté, Artémis, les Aztèques, la liaison des phases de la Lune avec le cycle féminin, la division des années en mois lunaires, etc. Tout cela n'est pas donné par la trajectoire de la lune mais résulte de l'investissement de ce fait brut avec du sens, et c'est si vrai que cela diffère selon les institutions de la société. De même pour la reproduction sexuée des êtres humains : aucune société ne peut l'ignorer, mais chaque fois elle est habillée, construite, créée avec un sens différent et selon des modalités différentes<sup>109</sup>.

Dans le cadre de cet exemple, la notion d'étayage indique que la signification sociale n'est pas simplement ajoutée à la Lune comme un recouvrement qu'il serait possible d'enlever afin de connaître la substance véritable de l'astre. Cet investissement de sens, ce trait imaginaire, est constitutif du phénomène lunaire. À partir de ce postulat, Castoriadis soutient que «pour une société, un terme *est* veut dire : un terme signifie»<sup>110</sup>.

Gilbert Durand se prononce aussi sur la relation entre signification et réalité en soutenant que le sens est incontournable pour qu'il y ait chose réelle. En d'autres termes, c'est le sens apparu, représenté, concrétisé par le symbole qui donne un statut particulier aux choses.

Cette impuissance constitutive qui condamne la pensée à ne jamais pouvoir instituer objectivement une chose, mais à l'intégrer immédiatement dans un sens n'est que l'envers d'un immense pouvoir : celui de la présence inéluctable du sens qui fait que, pour la conscience humaine, rien n'est jamais simplement présenté mais tout est représenté. [...] Les choses n'existent que par la « figure » que leur donne la pensée objectifiante, elles sont éminemment des « symboles » puisqu'elles ne tiennent dans la cohérence de la perception, de la conception, du jugement ou du raisonnement que par le sens qui les imprègne<sup>111</sup>.



Le sens qui donne son statut aux choses, ajoute Durand, n'est pas une entité autonome simplement véhiculée ou illustrée par une autre entité qui serait l'imaginaire. Le sens est inatteignable et invérifiable directement, il n'a point d'épaisseur ou d'existence en lui-même. Ainsi, l'imaginaire ne peut pas être «l'équivalence indicative» de ce quelque chose d'invérifiable, voir d'inexistant en soi<sup>112</sup>. Le concept d'imaginaire implique que le symbole «fait apparaître du sens» et qu'il est en lui-même le seul point de contact avec sa signification<sup>113</sup>.

Dans l'introduction à *Rêve et existence*, Michel Foucault mentionne à plusieurs reprises que l'imaginaire n'est pas une fausse réplique de la réalité. Ce que le concept d'imaginaire permet de dégager, par exemple la signification du retour éventuel d'un vieil ami, n'est pas une «irréalité», dit-il. Chercher à déceler le sens de cette rencontre est inséparable de la rencontre avec l'ami et de l'ami réel. L'imaginaire n'est donc pas une compensation de ce qui n'est pas présent; ce n'est pas une pâle imitation, un substitut ou un analogon de la réalité<sup>114</sup>. Enfin, Paul Ricœur soulève à son tour l'aspect inhérent de l'imaginaire à la réalité sociale. Le concept d'imaginaire, insiste-t-il, ne désigne pas quelque chose de superposé à la société, mais qui est «coextensif du processus même de la praxis»<sup>115</sup>. L'imaginaire et le symbolique jouent un rôle inéluctable dans la constitution du lien social. La représentation du groupe est indispensable pour son intégration, elle est un réquisit pour qu'il y ait groupe. L'idéologie, entendue comme légitimation de la domination et comme *mensonge*, ajoute l'auteur, est une torsion de cette représentation et non son «invention». Sans cette auto-représentation imaginaire, il n'y a pas société et pas de réalité<sup>116</sup>.

### 1.1.2 La notion de «forme d'expression»

Michel Foucault et Gaston Bachelard, ainsi que Gilbert Durand dans une moindre mesure, insistent tous trois pour dire que le concept d'imaginaire déborde des notions de sens et de signification. La réflexion sur l'imaginaire doit tenir compte avec autant d'intérêt de l'*expression*, défendent-ils. Leur mise en garde quant à une réduction de l'imaginaire à son seul versant sémantique est surtout formulée lorsqu'ils critiquent la perspective qu'adopte la psychanalyse pour aborder le symbole. Si la psychanalyse donne au rêve le statut d'objet de connaissance scientifique, soutiennent-ils, elle le fait en interrogeant uniquement ce que les symboles qu'elle croit y voir «veulent dire en vérité». Ce faisant, l'expérience onirique et ses images sont prises comme de simples «symptômes» ou «effets-signes» déterminés par une instance significative qui les précède, tel que le formule Durand.<sup>117</sup> Ce qui est laissé pour compte dans ce cas, et que Foucault tout comme Bachelard croient non seulement hautement digne d'intérêt mais aussi particulièrement lié au concept d'imaginaire, c'est



l'image comme expression et non pas strictement comme signification. En psychanalyse, «la dimension proprement imaginaire de l'expression significative est entièrement omise» souligne Foucault. Pourtant, «le monde imaginaire a ses lois propres, ses structures spécifiques; l'image est un peu plus que l'accomplissement immédiat du sens; elle a son épaisseur et les lois qui y règnent ne sont pas seulement des propositions significatives»<sup>118</sup>.

Foucault et Bachelard, de la même manière que Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception*, mettent en évidence l'importance de l'expression en lui reconnaissant une relative autonomie à l'égard de la signification. Ces deux dimensions sont complémentaires, leur lien est indivisible, mais pour mettre en valeur l'expression les auteurs tentent de dégager sa singularité. Ainsi, ils dénoncent tous que les significations ne sont pas d'abord constituées dans l'esprit pour ensuite être seulement enjolivées par l'expression. Celle-ci n'habille pas le sens d'oripeaux dans un simple souci de communicabilité ou d'amusement. L'expression, dit Foucault dans l'introduction à *Rêve et existence*, n'est pas une traductrice ou une messagère neutre du sens. Le labeur de l'expression dans le rêve, par exemple, n'est pas la simple satisfaction du désir; l'expression onirique n'est pas un accoutrement bigarré dans lequel se faufile le désir refoulé pour déjouer la frontière de la censure pendant qu'elle s'abaisse durant le sommeil<sup>119</sup>. Dans le même ordre d'idées, l'expression selon Bachelard n'est pas la «traduction imagée» d'un propos ou la solution de rechange pour «suppléer aux insuffisances du langage conceptuel»<sup>120</sup>. Merleau-Ponty fait la même objection malgré qu'il ne l'intègre pas dans une réflexion explicite sur l'imaginaire. En accord avec Foucault et Bachelard, il affirme que l'expression n'annonce pas la pensée «comme la fumée annonce le feu», qu'elle n'est pas «un simple moyen de fixation ou encore l'enveloppe et le vêtement de la pensée»<sup>121</sup>. Au contraire, «l'opération expressive réalise ou effectue la signification et ne se borne pas à la traduire...»<sup>122</sup>. D'autres auteurs défendent également que l'expression ne vient pas *a posteriori* de ce qu'elle exprime. C'est le cas de Heidegger pour qui «l'homme ne s'exprime pas après coup, l'expression ne vient pas s'ajouter, courir en marge de son être; non, elle concourt à la constitution même de l'être-là de l'homme»<sup>123</sup>.

Définir le concept d'imaginaire sur la base de deux dimensions insécables, soit la signification et l'expression, exige de définir l'idée d'expression plus en profondeur et non pas seulement en vertu de ce qu'elle *n'est pas*. L'affirmation de son importance et de sa non-détermination exhaustive par le sens est insuffisante pour en faire une notion, puis un élément moteur du concept d'imaginaire. En vue de clarifier ce qu'est l'expression conceptuellement, et par la suite mieux voir sa relation intime avec la notion de signification, nous avons fait ressortir les points de recoupement traversant les propos des

auteurs. Aux thèses de Bachelard et de Merleau-Ponty s'ajoutent dans la synthèse qui suit les réflexions de Giorgio Colli et de Dalie Giroux.

En articulant les propos de ces divers auteurs, la notion d'expression est conçue comme suit. Elle implique 1) un *phénomène*, c'est-à-dire quelque chose qui se montre, qui est manifeste. 2) Ce phénomène *fait exister* la signification de manière tangible et 3) il a un rapport particulier au temps caractérisé par l'*inachèvement* et l'*éternel retour*.

#### *La notion d'expression comme phénomène*

La notion d'expression désigne d'abord et avant tout la manifestation dans le temps et dans l'espace d'un phénomène. Cette affirmation trouve ses racines dans l'attribut que les auteurs abordés accordent le plus souvent à l'expression : tous soulignent son caractère très palpable, presque *matériel*. Merleau-Ponty parle d'«actes» d'expression et d'«opérations» expressives. Il postule que ces actes et opérations assurent la présence de la pensée dans le «monde sensible», il s'agit du «corps» de la pensée<sup>124</sup>. Colli, qui se dédie à élaborer une *Philosophie de l'expression*, affirme que celle-ci est une «substance» contrairement à la signification. Dès qu'une signification est exprimée, elle doit être considérée comme substance et non comme abstraction<sup>125</sup>. Chez Gaston Bachelard, l'expression a également ce caractère tangible. Elle est ce que l'auteur nomme la «matière» et le «dynamisme» imaginaires, c'est-à-dire la texture concrète des mots et des images littéraires, ainsi que le mouvement que ces matériaux du langage inspirent effectivement au lecteur. Le poète et le penseur travaillent au départ cette matière et cet élan, ajoute Bachelard, puis c'est à partir d'eux qu'ils cheminent ensuite, et seulement ensuite, vers l'idée conceptuelle.

Pourtant, la notion d'expression n'implique pas à tout prix une matérialité sensible. Ce qu'elle permet de dégager dans les faits n'a pas obligatoirement trois dimensions comme un caillou ou une table. À preuve, Foucault et Bachelard réfléchissent sur l'expression en se questionnant en premier lieu sur le rôle de l'expressivité dans le rêve. Quelle sorte de *matière* engage la notion d'expression pour que celle-ci soit dans la tête du dormeur pendant qu'il dort ? Si l'expression est à mi-chemin entre la matière et l'idée, entre l'empirique et le conceptuel, elle partage la caractéristique majeure que Kant concède au schème de l'imagination transcendante<sup>126</sup> et qu'Aristote reconnaît aux «images» qui accompagnent toujours la pensée<sup>127</sup>. Si l'expression jouit plutôt d'un type particulier de matérialité, elle est similaire à l'«énoncé» tel que le conçoit Foucault\*.

---

\* Foucault affirme que l'énoncé a nécessairement une matérialité. Il s'agit d'une de ses quatre conditions d'existence. Cela dit, cette matérialité n'est pas forcément d'ordre sensible. Elle est une

Or, le caractère tangible de l'expression est rendu pleinement si l'on avance qu'elle implique un *phénomène*, c'est-à-dire, selon l'acception grecque du mot, quelque chose qui «se montre»<sup>128</sup>. Cela indique le caractère *manifeste* de ce que la notion d'expression permet de dégager sans exiger que ce soit une matière sensible. Analyser une réalité avec le concept d'imaginaire, en tenant compte de la dimension expressive de ce concept, implique donc de mettre en lumière le caractère phénoménal de cette réalité, de l'aborder à partir de ce qui se montre. Ce quelque chose qui se montre sera ensuite interprété dans sa relation avec un monde, dans son rapport à un cosmos de significations, dans son être-lié.

*La notion d'expression comme existence de la signification*

La notion d'expression, impliquant qu'ait lieu un phénomène, désigne l'existence de la signification en termes concrets. La thèse est centrale chez Merleau-Ponty pour qui «l'expression esthétique confère à ce qu'elle exprime l'existence en soi, l'installe dans la nature comme une chose perçue accessible à tous...»<sup>129</sup>. Le choix des termes n'est pas aléatoire. Pour l'auteur, l'existence est conçue en tant qu'acte et faire<sup>130</sup>. Ainsi, la notion d'expression, engageant un acte ou une opération, peut tout à fait être liée à celle de signification dans une relation d'existence. Sans l'acte d'expression, le sens passerait de l'abstraction à l'inexistence. Cela se confirme quand Merleau-Ponty soutient qu'«une pensée qui se contenterait d'exister pour soi, hors des gênes de la parole et de la communication, aussitôt apparue tomberait dans l'inconscience, ce qui revient à dire qu'elle n'existerait pas même pour soi»<sup>131</sup>. Il est ajouté à la fin de la *Phénoménologie de la perception* que l'existence de l'idée n'équivaut certes pas à l'existence empirique des moyens d'expression<sup>132</sup>. Cela dit, pour qu'il y ait signification il faut qu'il y ait ou qu'il y ait eu expression. Il est possible d'en déduire que la perspective de Merleau-Ponty récuse celle de Castoriadis sur un point essentiel : les significations imaginaires sociales ne sont pas de l'«*imperceptible immanent*»<sup>133</sup>.

En disant que l'expression fait exister la signification, Merleau-Ponty recoupe le propos de Bachelard. Pour les deux auteurs, la notion d'expression donne son existence concrète à la signification dans la mesure où c'est à partir de *ce qui se montre* qu'est bâtie l'intelligibilité conceptuelle des choses. Ce quelque chose qui se montre pour Merleau-Ponty c'est par exemple le style et le ton d'un texte, c'est l'aspect sensible et concret du langage – les mots, les voyelles, les

---

matérialité «répétable», qui relève davantage de l'«institution». Voir, Foucault, Michel, *Archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 130 à 135.

phonèmes. Les deux extraits suivants indiquent clairement que c'est à travers cette expressivité du langage que se forme selon l'auteur la signification conceptuelle.

La parole et les mots portent une première couche de signification qui leur est adhérent et qui donne la pensée comme style, comme valeur affective, comme mimique existentielle, plutôt que comme énoncé conceptuel. Nous découvrons ici sous la signification conceptuelle des paroles une signification existentielle, qui n'est pas seulement traduite par elles, mais qui les habite et en est inséparable<sup>134</sup>.

[...] un texte philosophique encore mal compris me révèle au moins un certain «style» – soit un style spinoziste, criticiste ou phénoménologique – qui est la première esquisse de son sens (sa signification non pas conceptuelle, mais gestuelle). Je commence à comprendre une philosophie en me glissant dans la manière d'exister de cette pensée, en reproduisant le ton, l'accent du philosophe<sup>135</sup>.

De la même manière que Merleau-Ponty, Bachelard conçoit l'expression comme chaire de la pensée, comme terreau d'enracinement de la signification conceptuelle. Cependant, ce qu'il désigne avec la notion d'expression est plus précis que le «style» et le «ton» mentionnés par Merleau-Ponty. À travers les idées de «matière» et «dynamisme» imaginaires du langage, Bachelard clarifie ce qu'est *cela qui se montre* et qui constitue la base de la pensée conceptuelle.

Pour Bachelard avant d'aboutir à l'idée conceptuelle le poète et le penseur travaillent avec la matière et le dynamisme imaginaires. Cette matière et ce dynamisme sont précurseurs des idées abstraites. Par exemple, en parcourant «Les Poésies» dans *Ecce Homo* et le récit épique de *Ainsi parlait Zarathoustra*, l'auteur soutient que la matière de la poésie nietzschéenne est la volatilité de l'air et son dynamisme celui de l'ascension. La matérialité aérienne – c'est-à-dire la légèreté à même les mots des aphorismes, la volatilité du lexique de la hauteur, du froid et du silence – fait immédiatement entrer en contact avec l'univers du surhumain. Le vocabulaire aérien appelle le propos. «L'air nietzschéen est une étrange substance : c'est la substance sans qualités substantielles. Elle peut donc caractériser l'être comme adéquat à une philosophie du total devenir»<sup>136</sup>. Le dynamisme ascensionnel des images littéraires nietzschéennes, de son côté, fait sentir intimement au lecteur le changement. L'enthousiasme, la fougue et l'énergie verticale des images incarnant la montée, telles que l'aigle en vol ou le lever du soleil froid, invitent à des valeurs morales nouvelles<sup>137</sup>. Ce dynamisme vertical où le lourd est transformé en léger contient la fibre du surhumain – acte, faire, décision – et constitue le premier pas vers la transvaluation morale. Autrement dit, en aval de la transvaluation des valeurs, propos conceptuel central du Nietzsche-penseur, il y a des transmutations d'images, style d'expression

central du Nietzsche-poète. «On ne méditera jamais trop, dans leur matière et dans leur dynamisme, les images nietzschéennes. Elles nous livrent une physique expérimentale de la vie morale. Elles donnent soigneusement les mutations d'images qui doivent induire les mutations morales»<sup>138</sup>. La matière et le dynamisme de la poésie nietzschéenne sont le style qui fait exister la pensée de Nietzsche. Ce style est plus qu'un simple décor pour des thèses conceptuelles; les concepts s'y abreuvent et en découlent plus qu'ils ne le dictent.

À partir de Bachelard et de Merleau-Ponty, pour qui l'expression est *style* – un style qui n'est pas *a posteriori* de la pensée mais au cœur de sa constitution –, un parallèle peut être fait entre la notion d'expression et celle de *forme* telle que l'entend Dalie Giroux. Comme Bachelard, Giroux se penche sur la relation entre forme et fond dans l'œuvre nietzschéenne. Elle définit le concept de forme de la même manière que Merleau-Ponty et Bachelard définissent celui d'expression. La forme, dit-elle, désigne le style du texte de Nietzsche et permet de dégager «la pensée en tant que réalité tangible»<sup>139</sup>. Les thèses de l'auteure sur l'unité entre fond et forme seront particulièrement utiles pour éclairer, un peu plus tard, l'idée d'*écart* entre significations et expressions.

#### *L'inachèvement et d'éternel retour dans la notion d'expression*

Merleau-Ponty et Colli mettent en lumière le rapport particulier de l'acte d'expression au temps. En tant qu'acte, l'expression est à jamais «inachevée», assure Merleau-Ponty<sup>140</sup>. Elle est un geste fugitif, éphémère, «un moment de vie fuyant», éternisé obscurément par la pensée<sup>141</sup>. Parler d'«acte» ou d'«opération» d'expression l'indique en soi. Ces dénominations sous-entendent le caractère *toujours à refaire* du phénomène de l'expression étant donné qu'une «opération éternelle» est une contradiction dans les termes<sup>142</sup>. Cette précision apportée par Merleau-Ponty recoupe la théorisation de Colli. Pour ce dernier, la notion d'expression doit sans faute articuler l'idée d'un «éternel retour»<sup>143</sup>. Si l'expression est conçue comme substance concrète d'une signification, l'auteur ajoute que cette substance est une «extraction» et que l'acte d'extraction n'est jamais complet. Il est toujours à recommencer.

Il est dans la nature de l'expression de devoir abandonner quelque chose, de dévoiler [ou de faire exister] seulement de manière incomplète et imparfaite. Ce qui est pressé est plus riche que le pressurage. Ce caractère de l'insuffisance se répercute dans la tendance, inhérente à l'expression, à s'exprimer à nouveau, au point de rejoindre presque à chaque fois ce qui lui échappe [...] <sup>144</sup>.

Conçu comme intrinsèquement inachevé ou comme extraction incomplète en éternel retour, l'acte d'expression dans les deux cas est impossible à fixer une fois pour toutes. Pour faire exister la



signification concrètement et l'inscrire dans la durée, il doit être constamment repris. Cette reprise introduit inéluctablement des variantes dans l'acte concret. Voué à être réitéré étant donné son caractère fugitif, l'acte d'expression, toujours changeant, «persiste contre le flux qui emporte»<sup>145</sup>. Il est ce qu'on répète différemment, ce qu'on recommence sans cesse mais jamais de manière parfaitement identique.

### 1.1.3 La notion de « réseau ouvert »

Le concept d'imaginaire désigne donc un ensemble de significations sociales et de formes d'expression. Autrement dit, il permet de déceler des *distinctions* entre des éléments – par exemple des figures en relief sur un fond indifférencié – qui *existent* concrètement grâce à des *phénomènes* sans cesse *réitérés*. Si chaque signification est en relation d'existence avec une ou des formes d'expression, quel genre de relation entretiennent les significations entre elles ? Autrement dit, si un imaginaire implique plus qu'une seule distinction, plus qu'une seule figure saillante, quel type d'agencement maintient ensemble ces diverses significations sociales réunies ? Les significations sociales et les formes d'expression qui les font exister concrètement sont en *réseau ouvert* ; elles sont agencées selon une certaine organisation, mais celle-ci n'est pas systématique.

Pour Ricœur l'imaginaire social est un «code» d'interprétation du monde, une «grille» de schèmes médiateurs<sup>146</sup>. Prises au pied de la lettre, ces appellations portent à croire que la notion d'imaginaire social permet de dégager des faits répondant à une structure de pensée précise et nette. Or, plusieurs auteurs soulignent le caractère non systématique des significations sociales et des formes d'expressions au travers desquelles une société ou un groupe à l'intérieur d'une société appréhende ce qui l'entoure. Pour Castoriadis par exemple, la notion d'imaginaire doit être conçue non pas comme code ou comme grille mais comme «magma», c'est-à-dire ni un ensemble d'unités, ni une matrice par points bien définis mais, à l'image de l'inconscient<sup>147</sup>, un univers fluctuant où il est possible de discerner certains points de repère momentanés. « Nous avons à penser à une multiplicité qui n'est pas au sens reçu du terme, mais que nous repérons comme une, et qui n'est pas multiplicité au sens que nous pourrions dénombrer ce qu'elle «contient», mais où nous pouvons repérer chaque fois des termes non absolument confondus»<sup>148</sup>.

L'imaginaire selon Castoriadis a une cohésion similaire à celle du *monde* selon Giroux. «La forme du monde est une poésie cosmologique et non un système d'énoncés cohérents, cadavériques. C'est un réseau de sens "rythmiques" et "cosmologiques" »<sup>149</sup>, dit l'auteur. L'œuvre de Nietzsche en particulier, ajoute-elle, énonce cette structure ouverte du monde et simultanément la reproduit au

niveau de la forme par l'écriture en aphorismes. La notion de *réseau ouvert* vise à indiquer que, comme dans le cas du *monde*, la cohésion interne d'un imaginaire social ne répond pas à un ordre systématique. L'imaginaire, comme le monde, met plutôt en jeu des «relations et des systèmes de relations qui, de par leur teneur phénoménale, répugnent à toute fonctionnalisation mathématique»<sup>150</sup>. Autrement dit, les significations sociales et les formes d'expression qui constituent un imaginaire composent un réseau ouvert, une mosaïque esquissée à grands traits et non pas un système clairement défini où les distinctions entre éléments seraient finement tranchées.

## 1. 2 La transformation des imaginaires et le rôle que joue à cet égard la notion d'écart entre significations sociales et formes d'expressions

Disséminées en réseau ouvert, c'est-à-dire sans une organisation systématique, les significations sociales et les formes d'expressions qui constituent un imaginaire sont en perpétuelle transformation\*. Elles changent en elles-mêmes et changent aussi les relations qu'elles entretiennent avec d'autres significations et expressions. Si l'on reprend les exemples donnés par Castoriadis, ce qui distingue le permis de l'interdit pour une société, et les formes d'expression qui font exister cette distinction, se métamorphosent avec le temps. De plus, les rapports qu'entretient cette signification sociale avec d'autres distinctions comme celle entre le pensable et l'impensable, ainsi qu'avec les formes d'expressions correspondantes, se métamorphosent aussi. La revue de la littérature démontre que les auteurs étudiés s'intéressent tous à l'origine et au fonctionnement de cette transformation constante. Affirmer que l'imaginaire doit être conçu comme quelque chose d'ouvert et de changeant ne suffit pas; si la configuration ou plutôt la forme de dispersion des significations sociales et des formes d'expression bouge, le concept d'imaginaire doit pouvoir rendre compte de ce mouvement. Les hypothèses ayant trait à la transformation des imaginaires varient, mais il est toutefois possible de déceler un important point de recoupement. La plupart d'entre elles interprète la transformation des significations sociales et des formes d'expression constituant un imaginaire comme le résultat d'une *faculté* ou une *capacité* humaine de dernière instance, que ce soit celle de l'«imaginaire radical», de l'«imagination productrice» ou de l'«expression authentique». Un aperçu de ces perspectives permettra de mieux voir sous quels angles la réflexion sur la transformation des imaginaires peut être davantage

---

\* Le concept d'imaginaire désigne donc quelque chose qui s'avère être à la fois non systématique et en transformation constante. Il est important de préciser que ces deux caractéristiques ne s'équivalent pas. Si l'imaginaire était une grille d'interprétation du monde clairement définie, un système de représentations finement tranchées, ses coordonnées pourraient changer constamment tout en demeurant, justement, ordonnées. Or, l'imaginaire tel que nous le concevons change, se transforme, les liens entre significations sociales se déplacent, et le tout demeure quand même une dispersion, un magma, un amalgame flou avec quelques points de repère temporaires.

développée et mettra en contexte le potentiel analytique que recèle la notion d'*écart* entre significations sociales et formes d'expression.

### 1.2.1 Différentes perspectives sur la transformation

Selon Castoriadis, la transformation des investissements de sens institués se produit à partir de l'imaginaire radical ou instituant. Celui-ci est «capacité de voir en quelque chose, quelque chose d'autre», «surgissement de l'altérité» ou encore «faisceau indéfini de renvois interminables à autre chose que»<sup>151</sup>. De l'imaginaire radical provient et dépend la *faculté*, la *capacité* ou encore le *pouvoir* de faire des «renvois de signification»<sup>152</sup>. Le renvoi, dit l'auteur, c'est le fait «d'engendrer» et de «pouvoir faire surgir» de nouvelles représentations<sup>153</sup>. C'est la capacité de renvoyer de *a* à *b*, ou à un autre que *a* qui serait pure altérité. Le renvoi de signification brise le cycle de la détermination, de la même chose ou encore de l'identité. Il fait naître une «relation signitive», c'est-à-dire une relation entre deux entités faisant en sorte qu'on puisse poser «quelque chose pour une autre chose ou à la place d'une autre chose»<sup>154</sup>. C'est cette relation signitive, provoquée par la faculté de renvoi, qui au bout du compte est à l'origine de la transformation des investissements de sens établis dans une société. La relation signitive, souligne Castoriadis, est «création immotivée», «originale», «irréductible», «arbitraire» et «inanalysable»<sup>155</sup>. Elle découle de la faculté psychique d'imaginer quelque chose de radicalement nouveau. Grâce à elle, il est possible de «s'appuyer sur le même pour créer l'autre»<sup>156</sup>. La création de l'autre, le surgissement de l'altérité, se fait toujours en continuité et interpénétration avec l'«imaginaire institué»; la société ne peut ignorer l'ensemble des significations sociales établies. Ainsi, la transformation des imaginaires, même en étant conçue comme le fruit d'une faculté arbitraire et inexplicable de créer, ne constitue jamais une «table rase»<sup>157</sup>.

D'après Ricœur, selon les propos tenus dans *Du texte à l'action Essais d'herméneutique II*, la subversion des codes d'interprétation du monde établis, ou autrement dit des idéologies, provient des utopies. Le couple utopie/ idéologie correspond ici au couple imaginaire instituant/ imaginaire institué chez Castoriadis. L'utopie, dit Ricœur, se constitue à travers la projection dans «un ailleurs», dans un «nulle part»<sup>158</sup>. Elle est cette manifestation de l'imaginaire social à partir de laquelle il y a «ouverture du champ des possibles», «proposition d'alternatives», «rêve d'ailleurs et d'autrement»<sup>159</sup>. Dans *La métaphore vive*, l'auteur aborde le potentiel de transformation de la *fiction*, notamment de la métaphore, dans la mesure où celle-ci amène avec elle une «innovation de sens». Les thèses qu'il développe à ce sujet aident à mieux voir comment l'utopie, qui est fiction, peut mener à la transformation des imaginaires.

Contrairement au postulat de la rhétorique française de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle\* considérant la métaphore comme un trope de substitution purement décoratif<sup>160</sup>, Ricœur aborde la métaphore non pas comme un jeu entre des mots à l'intérieur d'un système de différences linguistiques, mais comme un discours qui réfère à un monde en le décrivant<sup>161</sup>. Le monde auquel réfère la métaphore, dit-il en s'appuyant sur Gottlob Frege principalement, est profondément altéré par l'effet de l'ambiguïté. Il s'agit d'un monde intérieur à la métaphore et au poème auquel elle participe. Ce monde prend forme à partir de la fusion du sens des mots avec leur sonorité et avec les images visuelles qui foisonnent à partir du sens<sup>162</sup>. Les énoncés métaphoriques, affirme Ricœur, abolissent la référence primaire, extra-linguistique, dans la mesure où ils détruisent le sens littéral des mots; toute interprétation littérale en est impossible. Cette destruction du sens des mots, ajoute l'auteur, est seulement l'envers d'une innovation de sens, au niveau de l'énoncé en entier, qui repose sur *l'acte de prédication*<sup>163</sup>. La métaphore ne tente pas d'imiter la réalité par ressemblance, soutient Ricœur, elle lui attribue un prédicat, elle la re-décrit et, se faisant, la «refait»<sup>164</sup>. Ainsi, elle est au langage poétique ce que le modèle est au langage scientifique. Le modèle, précise l'auteur, est essentiellement un instrument heuristique qui vise à briser une interprétation inadéquate par le moyen de la fiction. Selon Mary Hesse, souligne-t-il, le modèle re-décrit. Sur le plan méthodologique, il appartient à la logique de la découverte et non de la preuve. Par le détour de cette chose décrite, de cette fiction, le scientifique cherche à voir de nouvelles connexions.

Dans l'ensemble, la fiction, qu'on retrouve dans la métaphore comme dans le modèle, re-décrit et réinterprète la réalité. Comme celle-ci ne se donne jamais de manière immédiate mais toujours à travers une médiation, il est possible de dire que la fiction altère les schèmes médiateurs en place : elle altère les imaginaires. Au bout de la réflexion, une seule question demeure en suspend. Si la fiction amène une re-description prédicative et donc une réinterprétation de la réalité médiatisée par les imaginaires, qu'est-ce qui amène la fiction? Ricœur reste plutôt silencieux à ce sujet, mais évoque tout de même, en se référant à Kant\*, l'idée d'une «imagination productrice»<sup>165</sup>.

\* Dont le plus grand exemple selon Ricœur se trouve dans *Les figures du discours* de Pierre Fontanet.

\* Dans *Critique de la raison pure*, Kant parle d'imagination à deux reprises. D'abord, il affirme que l'imagination permet de synthétiser –inconsciemment– les éléments sensibles *a priori*, soit la diversité des intuitions pures, alors que l'entendement permet de faire l'unité de cette synthèse et de parvenir au concept, c'est-à-dire à une représentation unitaire réunissant une diversité d'autres représentations. Ensuite, l'auteur introduit une distinction entre «l'imagination sensible» et «l'imagination transcendante». La première est empirique et productrice de «l'image», alors que la deuxième est pure, *a priori*, et source du schème. Kant insiste sur la distinction entre image et schème, qui se déploie de la manière suivante. La *vue* de cinq points côte à côte est l'*image* du nombre cinq, alors que *penser* au nombre 5 ou encore au nombre 1000, pensée qui ne se fait pas par la vue de mille points côte à côte, est un *schème*. De même, aucune image d'un triangle ne peut atteindre la généralité du concept de



Dans la perspective de Merleau-Ponty, la transformation des significations établies s'enclenche grâce au «miracle de l'expression», c'est-à-dire la capacité de faire exister une signification pour la première fois<sup>166</sup>. Le lexique emprunté par l'auteur pour caractériser ce qu'il appelle l'«expression authentique» rappelle fortement celui par lequel Castoriadis définit l'imaginaire radical. Pour Merleau-Ponty, l'expression authentique est «créatrice» et elle est associée à une «puissance ouverte et indéfinie de signifier»<sup>167</sup>. Ce miracle de l'expression ou expression authentique surgit lorsqu'il y a un «manque qui cherche à se combler»<sup>168</sup>. L'intention de s'exprimer authentiquement, comme le fait le poète, «apparaît, comme l'ébullition dans un liquide, lorsque, dans l'épaisseur de l'être, des zones de vide se constituent et se déplacent vers le dehors»<sup>169</sup>.

Les hypothèses de Castoriadis, de Ricœur et de Merleau-Ponty quant au processus de transformation des significations sociales et des formes d'expression reposent sur *une* donnée ultime, qu'il s'agisse de l'imaginaire radical, de l'imagination productrice ou de l'expression authentique. Pourtant, il y a lieu de penser que les transformations se déploient en général à la croisée de plusieurs variables. C'est la thèse fondamentale de Foucault dans *l'Archéologie du savoir*:

[...] Il n'est pas facile de dire quelque chose de nouveau; il ne suffit pas d'ouvrir les yeux, de faire attention ou de prendre conscience, pour que de nouveaux objets, aussitôt, s'illuminent, et qu'au ras du sol ils poussent leur première clarté. Mais cette difficulté n'est pas seulement négative; il ne faut pas la rattacher à quelque obstacle dont le pouvoir serait, exclusivement, d'aveugler, de gêner, d'empêcher la découverte, de masquer la pureté de l'évidence ou l'obstination muette des choses mêmes; l'objet n'attend pas dans les limbes l'ordre qui va le libérer et lui permettre de s'incarner dans une visible et bavarde objectivité; il ne se préexiste pas à lui-même, retenu par quelque obstacle aux bords premiers de la lumière. Il existe sous les conditions positives d'un faisceau complexe de rapports<sup>170</sup>.

Avec l'objectif de mettre l'accent sur un *rapport* et d'analyser le mouvement des imaginaires à la lumière d'une interaction, nous émettons l'hypothèse suivante. Dans la transformation des réseaux ouverts de significations sociales et de formes d'expression joue un rôle primordial la possibilité

---

triangle, que l'imagination peut se représenter par un schème. Le schème d'un concept est donc «cette représentation de l'imagination servant à procurer à un concept son image [...] Le schème ne peut exister ailleurs que dans la pensée, et il signifie une règle de la synthèse de l'imagination»<sup>1</sup>. Ce schématisme, affirme Kant, est «un art caché dans la profondeur de l'âme humaine, et dont il sera bien difficile d'arracher à la nature et de révéler le secret». Voir Kant, Immanuel, *Critique de la raison pure*, Flammarion, Paris, 1987, p. 135-136 et 189-190.



d'écart entre significations et expressions. Contrairement au «renvoi de signification» qui dans la perspective de Castoriadis est «inanalysable» et «irréductible», cet écart peut être analysé, décortiqué, décomposé et repéré autant dans le récit que dans des gestes et des images non verbales.

### 1.2.2 La notion d'écart entre significations sociales et formes d'expression

La notion d'écart entre significations sociales et formes d'expression est un outil d'analyse permettant de repérer, principalement dans le discours mais aussi dans les pratiques sociales non discursives, des «espaces» ou des «articulations» particulièrement propices pour la transformation des imaginaires. L'écart est le maillon faible, le talon d'Achille ou encore le tremplin à partir duquel est susceptible de s'enclencher une reconfiguration ou re-dispersion des significations imaginaires sociales.

Pour saisir cette hypothèse, il est nécessaire de revenir sur la relation entre les notions de signification et d'expression. Le concept d'expression, avons-nous dit, vise à dégager ce qui dans les faits *se montre*, cela n'étant pas entièrement déterminé par la signification et au contraire influençant fortement sa constitution. Qu'arrive-t-il si ce quelque chose se montrant, le style d'un énoncé ou celui d'une danse lors d'une célébration par exemple, s'écarte à un moment donné des significations imaginaires sociales qu'il actualise habituellement ou de celles qui existent grâce à d'autres actes d'expression? Un style s'«écarte» d'une signification sociale établie lorsque sur le plan de la plasticité, de la perception sensorielle, de la sensibilité esthétique, de l'*ethos*, il transmet, comparativement à cette signification, quelque chose de différent. Cette différence, cette étrangeté, n'est pas «encore» une pensée constituée. Il ne s'agit pas déjà d'une réfutation, d'une critique ou d'une nuance clairement adressée à une signification précise, ni d'un renvoi liant derechef une distinction sociale à une autre. Cependant, il peut s'agir d'un point de départ, d'un tremplin, pour une telle réfutation, critique, nuance ou renvoi. La notion d'écart entre significations et expressions n'équivaut donc pas à celle d'«expression authentique» selon Merleau-Ponty, désignant la première fois où une signification existe de manière parfaitement accomplie. Plutôt que naissance première de la signification, l'écart est le lieu d'une possible transformation.

L'étude de Dalie Giroux sur l'*unité* du fond et de la forme dans le texte nietzschéen éclaire étonnement bien l'idée d'*écart* entre sens et expression. Tel qu'il en sera question dans les prochaines pages, Giroux affirme que le fond et la forme dans l'écriture de Nietzsche sont «symétriques», qu'il y a entre les deux un «effet de redondance»<sup>171</sup>. De cette notion de *symétrie* entre fond et forme s'inspire notre hypothèse concernant le processus de transformation des imaginaires : y joue un rôle

fondamental la possibilité toujours présente d'une *asymétrie* entre significations sociales et formes d'expression. Cette piste exige de développer un peu plus en profondeur ce que Giroux entend par symétrie entre fond et forme.

Tel que mentionné auparavant, le fond ou contenu propositionnel de l'œuvre de Nietzsche selon l'auteure est entre autre d'affirmer que le monde a une structure ouverte, qu'il est une «mosaïque» et non pas un ordre systématique. En même temps, le texte nietzschéen reproduit et fait vivre cette structure éclatée, exigeant interprétation, à travers l'écriture en aphorismes, qui est de l'ordre du style et de l'expression. Le propos et la forme réfèrent donc à la même chose, ils sont symétriques. «L'organisation du sens, au plan de la forme, n'est pas linéaire et ne peut pas l'être, puisque, au plan du contenu, la pensée est vie et la vie n'est pas un système fermé, mais un système auto-constitué, auto-généré, plastique et donc ouvert»<sup>172</sup>. La symétrie entre fond et forme propulse chaque ligne directrice de la pensée nietzschéenne. Le projet de *Grande politique* par exemple, qui est de l'ordre de l'idée conceptuelle, trouve un miroir dans l'écriture aphoristique. L'aphorisme, que le lecteur peut aisément associer à des expériences de son vécu, qu'il doit méditer et mettre en relation avec les autres aphorismes du texte, est symétrique au propos de *Grande politique* car il amène le lecteur à «valoriser» de lui-même à travers la lecture.

La forme aphoristique constitue un des aspects formels et mécaniques de la Grande politique : hameçon, l'aphorisme est également déclencheur d'évaluations, et le jeu de l'évaluation est le vecteur fondamental de l'exploration des mondes possibles. La constitution du monde humain est un tissu d'évaluations qu'il faut réévaluer. C'est certainement le sens du projet de transvaluation de toutes les valeurs qui est au cœur de l'œuvre nietzschéenne depuis la période moyenne jusqu'aux œuvres finales. L'évaluation (l'interprétation), mécanique de la Grande politique, est rendue possible, favorisée, mise en chantier dans la forme aphoristique du texte nietzschéen, arme, dynamite, vecteur de la Grande politique par la réception<sup>173</sup>.

Cette symétrie entre *Grande politique* et écriture aphoristique rappelle les thèses de Bachelard concernant le rôle de la matière et du dynamisme imaginaires à l'égard de la transvaluation des valeurs. Pour Bachelard, la transvaluation de toutes les valeurs, de l'ordre de l'idée, va de pair avec une transmutation d'images qui est, elle, de l'ordre de l'expression. Elle va de pair avec des images littéraires d'ascension dans lesquelles le lourd est transformé en léger par une action.

En prenant pour piste de réflexion l'idée dégagée par Giroux et appuyée par Bachelard de *symétries* entre fond et forme dans le texte nietzschéen, la transformation des imaginaires peut être vue à la lumière d'*asymétries* entre significations sociales et formes d'expression. Cela implique de

chercher, dans le style des actes qui font exister des distinctions, quelque chose qui invite à reconfigurer ces distinctions. L'analyse se tourne alors vers les images littéraires, les figures du discours comme la métaphore, les formes d'écriture comme l'aphorisme, les situations d'énonciation, les indices illocutoires et plus encore l'esthétique générale des expressions sociales (ambiance, éclairage, sonorité, rythme et tempo des manifestations publiques, des fêtes populaires, des cultes religieux), pour y chercher, sur le plan de la forme, des différences potentielles à l'égard des manières traditionnelles, pour un groupe donné, d'investir de sens ce qui l'entoure. L'écart se laisse voir si en comparant un investissement de sens préalablement identifié (tel que la Lune investie de la signification sociale Déesse de la fertilité) et les formes d'expression qui font exister cet investissement de sens (un poème célébrant l'astre lunaire par exemple), apparaît quelque chose qui sur le plan de la facture et de l'*ethos* marque une distance par rapport à l'investissement de sens initial. L'éventualité d'un tel écart s'accroît du fait que la notion d'expression implique un éternel retour, un inachèvement intrinsèque qui conduit sans cesse à une reprise. Autrement dit, parce que l'acte d'expression est éphémère, fugitif et donc toujours à recommencer, la possibilité qu'il s'écarte – esthétiquement – des significations sociales établies se présente sans cesse.

Certes, cet écart esthétique n'indique pas à lui seul que la signification sociale de laquelle l'acte d'expression se distancie soit transformée. Or, on peut penser, et c'est ce que les chapitres suivants permettront d'approfondir, que l'issue de ce type de distance entre significations et expressions est d'intérêt hautement politique. La systématisation ou non, la prise en compte ou non, la continuation ou l'arrêt de cette asymétrie est un enjeu où se rencontrent imaginaire et politique.

## 2. Un exemple concret d'écart entre signification sociale et forme d'expression

Le concept d'imaginaire, tel qu'ici élaboré, permet de dégager dans les récits de *Las mil y una historias de la Radio Venceremos* 1) des significations imaginaires sociales traversant la très grande majorité des témoignages, 2) des formes d'expression qui les font exister à chaque récit, ainsi que 3) d'autres formes d'expression qui s'en écartent vivement, indiquant une asymétrie discursive propice à la transformation de ces investissements de sens.

On retrouve de façon récurrente dans le cas précis des récits de *Las mil y una noches...* une signification imaginaire sociale qui se présente sous la forme d'une opposition entre des pôles adverses. Les significations imaginaires sociales, avons-nous spécifié un peu plus tôt, peuvent prendre d'autres formes que celle de la dichotomie entre deux éléments; la distinction qu'elles opèrent peut impliquer plus simplement une figure qui se détache, qui ressort, par rapport à un fond. Or, la

signification sociale qui revient le plus souvent et de la manière la plus frappante dans les témoignages recueillis par López Vigil repose effectivement sur une polarisation. Elle oppose l'image de «*Beaucoup de gens ensemble*» à celle de «*Très peu d'individus*». Cet axe est mentionné dans la presque totalité des histoires racontées, que celle-ci portent sur des anecdotes banales ou reconstituent des «*Grandes batailles*». Il est concrétisé à travers un *champ lexical* extrêmement récurrent, formé en grande partie de termes typiquement salvadoriens et de néologismes, à l'intérieur duquel les mots se rangent sous deux catégories adverses : Beaucoup versus Peu. Enfin, dans le cadre de certains récits dont la particularité est sans doute de ne pas porter directement sur une thématique de guerre, des *images littéraires* frappantes se distancient clairement de cette signification sociale fortement ancrée.

La distinction sémantique dont il est ici question se donne sous cette forme précise de dualité entre *Nombreux* versus *Peu*. Certainement, cette séparation bipolaire est en étroite relation d'influence avec des oppositions comme celles entre droit collectif et droit individuel ou entre prolétariat et bourgeoisie. Mais il serait faux de croire que la distinction entre Nombreux et Peu, que les récits des guérilleros du FMLN font vivre à travers un champ lexical particulier, est un succédané qu'on doit ramener à des divisions conceptuelles plus connues et plus fines. Étant donné que la signification et l'acte d'expression sont inséparables, il est impossible de dire que nous sommes en présence d'une opposition identique à celle entre prolétariat et bourgeoisie, qui se trouve seulement «moins bien» ou «différemment» exprimée. De plus, pour mettre en lumière les écarts entre significations et expressions à l'intérieur de *Las mil y una historias...*, il est crucial de dégager la distinction telle qu'elle se donne spécifiquement dans les récits étudiés, c'est-à-dire par la dichotomie entre l'image de «Beaucoup de gens ensemble» et celle de «Très peu d'individus».

Cette distinction Nombreux versus Peu existe concrètement dans les témoignages des guérilleros à travers un ensemble de termes fréquemment utilisés renvoyant à l'un ou l'autre des pôles de l'opposition. L'entité «Beaucoup de gens ensemble» se constitue par l'accumulation des mots «la gente» (les gens), «la masa» (la masse), «el pueblo» (le peuple), «la poblacion» (la population), «la multitud» (la multitude), «la muchedumbre» (la foule), «todo el mundo» (tout le monde), «el gential» (tout plein de gens). Ce vocabulaire irrigue la totalité des récits et les combinaisons entre les termes se multiplient pour accentuer le caractère *très* abondant de ce à quoi on se réfère. Il est alors question de «la masa de gente», de la «multitud de la poblacion». À ce pôle de la distinction s'identifie celui qui raconte son histoire. Non seulement les narrateurs font partie du «Beaucoup ensemble», mais ils présentent cette image-entité comme un objet de désir et de respect. «Siempre soñando con la muchedumbre...», dit Miguel («On rêvait toujours de foule»)<sup>174</sup>. À l'autre extrémité de l'axe, l'entité

«Très peu d'individus» repose sur la répétition des expressions «un puñado de ricos (une poignée de riches)», «un puñado de familias ricas» (une poignée de familles riches) ou «tres o cuatro gatos» (trois ou quatre chats) par exemple. Ce champ lexical divisé en deux sous-groupes est le corps sensible, l'existence tangible, de la signification sociale qui ici nous intéresse.

En contraste avec ce champ lexical, d'autres formes d'expression s'écartent de la distinction Nombreux contre Peu. C'est le cas des images littéraires que les narrateurs emploient dans les récits où ils décrivent la «guérillera» sur laquelle tous les yeux sont rivés. Marcela, qui pourtant fait partie du pôle «Beaucoup ensemble», est encensée avec des images qui relèvent du pôle opposé. Elle est «propre au milieu des cochonneries de *tant de gens*» («Marcela con su llamativa pulcritud en medio de la chuquería general de tanta gente»)<sup>175</sup>. De son visage coulent «des larmes bleues, parce que même pour pleurer, elle a de l'aristocratie» («Tenía lagrimas azules, digo yo, porque asta para llorar tenía aristocracia»)<sup>176</sup>. Elle a même parfois «un air de déesse vietnamienne» («Hasta un bambú comenzó a retoñar detrás de su silla, que le daba un aire de diosa vietnamita»)<sup>177</sup>. Ces attributs opposent Marcela à ce qui relèvent du *beaucoup* et du *nombreux*; cette femme est «rareté» («rarreza»), elle est «quelque chose d'étrange» («algo extraño»)<sup>178</sup>. Ces images littéraires sont en relation asymétrique avec la signification sociale instituée Nombreux contre Peu. Elles brouillent la distinction établie, inspirent quelque chose qui déborde des axes d'organisation les plus récurrents, en faisant converger aristocratie, rareté, identités des guérilleros(as) et identité du «Nombreux».

La distance est normale, dira-t-on, car les thèmes ne sont pas les mêmes : on ne parle pas de guerre comme on parle d'amour. Mais dans ce cas, la distinction Nombreux versus Peu, si on la restreint aux contextes militaires et politiques ou encore économiques, ne devrait pas davantage apparaître dans les récits rapportant la manière dont on s'y prend pour faire la cuisine ou ceux évoquant les astuces pour cueillir les magueys au bout d'un arbre. Et pourtant, cette opposition revient dans presque tous les souvenirs et anecdotes racontés. Si les images littéraires employées par les narrateurs pour dire la beauté de Marcela relèvent effectivement d'un thème particulier, rien n'empêche leur impact potentiel sur des significations imaginaires qui transcendent les thématiques, telles que l'opposition entre l'entité Beaucoup et l'entité Peu.

\*\*\*

L'objectif poursuivi dans ce chapitre a été de définir l'imaginaire en tant que concept analytique. Il s'agit d'une étape préliminaire cruciale afin de se demander de quelle manière cette



notion peut aider à déceler, dans l'analyse de cas concrets, des pratiques sociales qui instituent le politique.

En articulant les convergences et les complémentarités saillantes qui traversent les travaux théoriques sur l'imaginaire, ce concept a été défini en deux temps. D'abord, l'imaginaire implique un réseau ouvert de significations sociales et de formes d'expression. Il permet de dégager, pour un groupe donné, une mosaïque non systématique agençant ensemble des distinctions entre des éléments – constitutives de ce qui est considérée comme réalité – et des phénomènes qui font exister ces distinctions de manière tangible. Ces phénomènes sont des actes comportant à chaque fois un certain style. Pour inscrire les significations sociales dans la durée, ils doivent être incessamment repris; il s'agit d'opérations impossibles à accomplir une fois pour toutes. Ainsi, les formes d'expression faisant exister concrètement les significations sociales sont constamment réitérées et leur éternel retour introduit la possibilité de variantes.

Dans un deuxième temps, ce réseau ouvert de significations et d'expressions est en transformation constante et le concept d'imaginaire doit pouvoir rendre compte de ce mouvement incessant. Chez plusieurs auteurs, à l'origine de ce mouvement se trouvent une *faculté* ou une *capacité* dernière grâce auxquelles émergent de nouvelles significations. Ces perspectives mettent de l'avant l'idée d'un pouvoir créateur originaire. Selon d'autres approches, dont celle de Foucault, l'analyse des transformations demande plutôt la prise en considération de plusieurs variables et de leur interaction. Le concept d'imaginaire, tel que la synthèse de diverses théorisations permet ici de le poser, repose d'emblée sur une dynamique entre deux composantes (la signification et l'expression). Nous avons tenté de saisir le changement à la lumière du rapport entre ces deux dimensions. Avec la notion d'écart entre significations sociales et formes d'expression il devient possible d'aborder la transformation des imaginaires non pas comme le fruit d'une création, mais comme l'issue d'une tension.

Un *écart* entre une signification sociale établie et une forme d'expression désigne le moment particulier où le style d'un acte expressif fomenté sur le plan esthétique quelque chose qui diffère de la distinction en question. Les récits de guerre recueillis dans *Las mil y una historias de la Radio Venceremos* donnent un vif exemple de ce type d'asymétrie. Certaines images littéraires employées par les guérilleros se distancient d'une importante distinction présente dans l'ensemble du roman. Il s'agit de l'opposition entre l'image de «Beaucoup de gens ensemble», à laquelle s'identifient les narrateurs habituellement, et celle de «Très peu d'individus». Cette opposition existe concrètement dans les témoignages à travers un champ lexical abondant et fortement utilisé composé de termes se rangeant

sous l'une ou l'autre des deux catégories antagonistes. À l'œuvre dans la très grande majorité des anecdotes, cette dichotomie est inopérante dans les récits où les narrateurs manifestent leur admiration à l'égard d'une de *leurs* compagnes. En qualifiant celle-ci de rareté et d'exception, en indiquant par des images littéraires variées qu'elle ne correspond pas à la masse et qu'il y a peu d'individus comme elle, leurs discours s'écartent sur le plan expressif de la distinction courante valorisant le Nombreux au détriment du Peu.

L'écart introduit par ces images littéraires, que l'on pourrait rattacher à la famille des oxymores, n'indique pas une disparition de la signification imaginaire sociale opposant les entités «Beaucoup de gens ensemble» et «Très peu d'individus». Il n'annonce pas non plus forcément un bouleversement radical de cette distinction. Il met plutôt en lumière une tension entre fond et forme pouvant susciter la critique, la nuance, la remise en question ou encore l'accentuation de cet investissement de sens. L'issue de cette tension entre expression et signification, pouvant déboucher sur la transformation de la distinction Nombreux contre Peu, engage notamment des répercussions politiques. Ainsi, si la notion d'écart entre significations sociales et formes d'expression permet d'analyser la transformation des imaginaires à la lumière d'une interaction et d'un rapport, elle donne également une piste pour affronter la question principale qui nous incombe : comment le politique influence les imaginaires et, surtout, comment les imaginaires influencent l'institution du politique.

Les trois prochains chapitres essaient d'amener différentes réponses à cette double question. Dans chaque cas, rappelons-le, l'influence réciproque entre politique et imaginaires est étudiée à partir d'une «définition» précise du politique : soit celle de Cornelius Castoriadis, celle de Paul Ricœur ou celle d'Ernesto Laclau. Les trois textes suivants sont donc, chacun, divisés en deux sections complémentaires. La première retrace le plus fidèlement possible la perspective conceptuelle avec laquelle l'auteur choisi aborde le politique. La seconde tente de voir comment le politique ainsi conçu a un impact sur les imaginaires et, à l'inverse, comment les imaginaires ont un impact sur le politique.

### CHAPITRE 3

#### POLITIQUE ET IMAGINAIRE CHEZ CORNELIUS CASTORIADIS

Cornelius Castoriadis déploie tout au long de son œuvre une ample réflexion politique. Il dédie une littérature abondante à l'analyse du mouvement ouvrier révolutionnaire et de la technobureaucratie, publiée d'abord dans *Socialisme et barbarie*<sup>\*</sup> puis rééditée au cours des années 1970<sup>179</sup>. Sur le plan théorique, les concepts d'«autonomie», d'«hétéronomie» et bien sur d'«imaginaire» guident son approche de la politique; ils sont développés tout au long de *L'institution imaginaire de la société*<sup>180</sup>. L'auteur y expose l'ensemble de sa théorie et des pans entiers de celle-ci sont ensuite approfondis dans des conférences, des entrevues, des réponses à des critiques et des articles. Ces textes sont rassemblés dans cinq volumes postérieurs constituant la série titrée *Les carrefours du labyrinthe*. Contrairement à *L'institution imaginaire de la société*, chacun de ces livres comprend une section consacrée exclusivement aux questions politiques d'ordre conceptuel, intitulée *Polis*. La synthèse qui suit s'appuie largement sur ces sections.

Au centre de la pensée castoridienne se trouve une préoccupation de base : circonscrire ce qu'est la politique en tenant compte des thèses sur l'«imaginaire radical». Il s'avère donc pertinent de rappeler dès maintenant ce que l'auteur entend par-là; fondamentalement, la capacité ou faculté individuelle et collective, spontanée et illimitée, de créer des significations. Si Castoriadis résume à maintes reprises ce qu'il entend par la politique<sup>181</sup>, la courte phrase suivante contient les principaux éléments à retenir : «Par politique, j'entends une activité collective réfléchie et lucide visant l'institution globale de la société»<sup>182</sup>. Autrement dit, la politique consiste en la remise en question explicite et perpétuelle, menée par l'ensemble des individus composant une société, des institutions qui rendent effectives les significations imaginaires établies dans cette société, et ce en vue de choisir les meilleures institutions possibles. La question politique par excellence est celle du *jugement* et du *choix* entre différentes institutions de la société<sup>183</sup>. Dans cette perspective, philosophie et politique vont de paire. La première remet en cause «les représentations instituées du monde, les idoles de la tribu, dans l'horizon d'une interrogation illimitée», la seconde remet en cause l'«institution effective de la société»<sup>184</sup>. En précisant que la politique consiste à mettre à l'épreuve du jugement l'institution sociale «effective», Castoriadis indique que la remise en question ne doit pas s'arrêter à examiner les règles procédurales de la vie en société<sup>185</sup>. Il ne suffit pas de questionner la lettre de la loi par exemple, l'attention doit se concentrer sur les conditions effectives de vie. Autant dans le cas de la politique que de la philosophie, ajoute Castoriadis, il s'agit de créations sociales-historiques ayant principalement été

---

<sup>\*</sup> Revue scientifique dirigée par Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, parue de 1949 à 1965.

développées dans l'Athènes du 5<sup>ème</sup> siècle avant Jésus-Christ et en Europe occidentale moderne<sup>186</sup>. Ce point de vue explique la tendance de l'auteur à compléter ses propos par des exemples tirés de l'expérience démocratique athénienne.

Dans ses multiples textes portant sur la politique, Castoriadis répond essentiellement à cinq questions qu'il formule comme suit<sup>187</sup>. Pourquoi la politique est-elle une activité *lucide, réfléchie et explicite*? Dans quel sens porte-t-elle sur l'institution *globale* de la société? *Qui* remet en question l'institution sociale? *Pourquoi* faire une telle remise en question? Quelles en sont les *limites*? Et finalement *comment* se mène, sur le plan pragmatique, la politique ainsi conçue? Reprendre une par une chacune de ces interrogations permet d'embrasser du regard la pensée politique de l'auteur.

## 1. La politique selon Castoriadis

### 1.1 La politique : activité *lucide, réfléchie et explicite* d'institution de la société

En disant que la politique consiste en l'activité collective réfléchie et lucide d'institution de la société, Castoriadis souligne que pour qu'il y ait de la politique il est nécessaire que ceux qui remettent en question les institutions telles qu'elles existent soient conscients, du moins en partie, de ce qu'ils font<sup>188</sup>. En d'autres termes, ils doivent reconnaître dans les institutions le fruit de leur imaginaire et du même coup voir dans la remise en question le produit de leur capacité instituante<sup>189</sup>. La politique est l'attitude contraire à l'acceptation «passive» et «aveugle» de l'imaginaire institué. Elle questionne les valeurs, les normes, les modes de vie et de mort, les lois établies qui se présentent comme «des manières obligatoires de percevoir et concevoir le monde social et physique et d'agir en lui»<sup>190</sup>. Ces impératifs sociaux qui modèlent notre perception du monde sont créés et institués par le collectif anonyme. La politique, comme activité réfléchie et lucide, est une dimension du projet d'*autonomie* individuelle et collective consistant à participer soi-même à la loi, à la constitution des manières impératives de percevoir et concevoir le monde<sup>191</sup>. L'autonomie castoridienne ne vise pas pour autant le contrôle total de l'institution sociale. Une telle maîtrise est illusoire parce que, dans la perspective de l'auteur, la loi instituée est une création imaginaire qui tente de recouvrir et d'investir de sens un Chaos incontrôlable, un Abîme constitutif et irréductible de l'être, autant de l'être de la psyché que de l'être de la société. Toute tentative de recouvrement du Chaos finit par s'avérer vaine; elle s'effrite et cela relance le processus d'investissement de sens.

En tant qu'activité consciente d'elle-même et de sa dimension imaginaire, la politique rompt avec l'*hétéronomie*, c'est-à-dire l'occultation que la société fait de son auto-institution. Dans les sociétés hétéronomes, largement plus fréquentes dans l'histoire, les manières obligatoires de percevoir

et concevoir le monde sont d'une part considérées comme déterminées une fois pour toutes et d'autre part attribuées à une source extra-sociale telle que Dieu, la Nature, l'Histoire, la Raison ou les ancêtres<sup>192</sup>. Dans de tels cas, l'institution sociale dépend de l'imaginaire, comme partout ailleurs selon Castoriadis, mais il s'agit d'un imaginaire hétéronome selon lequel la loi instituée est le fruit d'autre chose que l'imaginaire social. Cette source extérieure de la loi peut prendre une forme non-humaine (par exemple Dieu) ou une forme historique inaccessible aux personnes vivantes (par exemple les ancêtres ou pères fondateurs)<sup>193</sup>. Castoriadis aborde ce qu'il entend par hétéronomie dans presque tous ses écrits en accentuant qu'un imaginaire hétéronome institue clairement la représentation d'une source extra sociale d'institution de la société en vertu de laquelle toutes les questions trouvent leur réponse alors que celles qui n'en trouvent pas ne sont pas tant interdites que mentalement et psychiquement impossibles pour les individus qui composent cette société<sup>194</sup>. Ainsi, si la politique est l'activité effective à travers laquelle une société autonome s'auto-institue, il faut ajouter qu'elle s'y institue *explicitement* étant donné que, au fond, toute société s'auto-institue, même si elle le fait de manière hétéronome<sup>195</sup>.

Dans les sociétés hétéronomes, *la* politique telle que l'entend Castoriadis, c'est-à-dire comme remise en question des institutions sociales effectives, n'existe pas. Cela dit, une organisation sociale hétéronome comprend tout de même des « instances explicites de pouvoir » pouvant émettre des injonctions et des sanctions à propos des significations imaginaires sociales établies, qu'elles visent principalement à perpétuer. Ce sont ces instances explicites de pouvoir qui composent *le* politique<sup>196</sup>. En paraphrasant la célèbre formule de Weber sur l'État, Castoriadis aborde le « pouvoir explicite dans une société » comme le garant institué du monopole des significations légitimes. Il aborde *le* politique comme tout ce qui touche à ce pouvoir : comment y accéder, comment le gérer, etc. Sans ces instances explicites de pouvoir, le maintien de l'institution sociale est impensable. Elles forment un rempart aux menaces guettant les significations imaginaires sociales qui composent une société. Ces significations sont mises en danger par le monde « pré-social », par la psyché des humains singuliers que l'institution sociale ne réussit jamais à façonner complètement, par d'autres sociétés avec d'autres significations imaginaires sociales et par la poussée vers l'avenir de la société elle-même<sup>197</sup>. Tout en mentionnant l'absurdité d'une institution sociale sans des instances du politique, c'est-à-dire sans des instances explicites de pouvoir visant à perpétuer les significations imaginaires sociales établies, Castoriadis affirme que *la* politique s'attaque dans un mouvement sans fin à ce pouvoir explicite institué et vise à le ré-instituer<sup>198</sup>.



## 1.2 La politique : remise en question de l'institution *globale* de la société

Castoriadis insiste à plusieurs reprises sur le caractère global tant du pouvoir explicite qui constitue le politique que de l'activité de remise en question qui constitue la politique. Cette globalité du et de la politique, conçues respectivement comme les instances de protection de l'institution et comme l'activité lucide de ré-institution continuelle, est intimement reliée à la conception castoriadienne de la société. Penser le social, dit l'auteur, consiste à se demander qu'est-ce qui maintient un groupe ensemble. La notion de société chez Castoriadis implique d'emblée l'image d'un *tout*, l'idée de quelque chose qui n'est pas complètement éparpillé ni dispersé. Pour l'auteur, le tout est constitutif de la pensée du social en partie parce qu'il y a une totalité effective et concrète de la société.

[...] Pour ce qui est de la société et de l'histoire : une totalité effective est là, déjà d'elle-même, et c'est elle qui est visée. La question première de la pensée du social – comme je le formulais dans l'institution imaginaire de la société – est : qu'est-ce qui tient une société ensemble, qu'est-ce qui fait qu'il y a *une* société, et non pas éparpillement ou dispersion? Même quand il y a éparpillement et dispersion, c'est encore un éparpillement, une dispersion sociaux [...]. La visée du tout lorsque l'on pense la société est inévitable; elle est constitutive de cette pensée. Et elle l'est tout autant lorsque l'on pense la société non pas dans une perspective théorique, mais dans une perspective politique. Le problème politique est celui de l'institution globale de la société<sup>199</sup>.

Dans les faits, une question politique est *globale* dans la mesure où elle ne me concerne pas seulement moi-même, ni des personnes désignées autour de moi, mais affecte le sort d'une «collectivité anonyme»<sup>200</sup>. C'est cette collectivité anonyme que Castoriadis conçoit comme *une* et qui doit être au centre des préoccupations de la politique\*.

Dire que la politique est l'activité effective de remise en question de l'institution *globale* de la société n'implique pas pour autant que cette remise en question puisse être *totale*; la politique ne renverse pas la société du tout au tout. Une activité instituante lucide et consciente d'elle-même n'équivaut pas à une table rase de la société instituée pour y construire complètement autre chose. «Dans la plus radicale des révolutions imaginables, les éléments de la vie sociale qui demeureraient inchangés sont considérablement plus nombreux que ceux qui pourraient être modifiés : le langage, les bâtiments, les outils, les modes de comportement et d'action et surtout d'importantes parties de la

---

\* Tel qu'il en sera question au cours du cinquième chapitre, une des thèses principales d'Ernesto Laclau consiste à affirmer précisément que cette unité du social est une totalité ontologiquement absente et impossible. Elle est toutefois construite par des procédés rhétoriques, notamment par des mots surinvestis de sens, qui finissent par représenter cette la totalité sociale *une*.

structure socio-psychiques des êtres humains»<sup>201</sup>. Si la politique ne saurait jamais être totale, rien ne permet toutefois de fixer définitivement ses limites ou encore de déterminer une fois pour toutes sur quoi elle doit porter. Donc, quand Castoriadis affirme que la politique implique la remise en question de l'institution *globale* de la société, il défend principalement que pour être considérée politique la remise en question doit concerner des institutions sociales *centrales*. Ainsi, les mouvements écologistes font de la politique car ils s'attaquent aux modes de production et de consommation qui sont centraux dans une société, de la même manière que les mouvements féministes font de la politique en remettant en question les habitudes tout aussi centrales de reproduction et d'organisation du travail<sup>202</sup>. La portée globale de la politique suppose aussi que ces institutions sociales centrales soient examinées à la lumière de considérations *générales* et non d'intérêts particuliers.

### 1.3 Qui remet en question l'institution sociale?

Le «sujet» de l'autonomie, précise Castoriadis, est un sujet *de fait*<sup>203</sup>. «Le corps politique, tel qu'il est chaque fois, s'auto-définit sur une base dont il faut reconnaître qu'elle est de fait»<sup>204</sup>. Autrement dit, à la question «qui décide?» dans le cadre de la politique, Castoriadis répond : La réponse dépendant de l'imaginaire social concerné, on peut simplement dire qu'il s'agit de ceux qui, chaque fois, se sont posés comme ceux qui décident. L'affirmation laisse perplexe et ne bénéficie pas de plus amples développements. Ce faisant, la plus importante observation de l'auteur quant au sujet de la politique concerne, plus que sa composition particulière, sa dynamique interne.

Sur ce plan, Castoriadis signale que pour parvenir à tenir compte du caractère *global* de la politique, le corps politique doit être *uni*. Cette unification se produit lorsque les membres constituant le corps politique délibèrent en gardant à l'esprit l'intérêt général de la collectivité et non leurs intérêts singuliers. La primauté de l'intérêt général trouve un exemple frappant dans le fonctionnement de l'*ecclesia* athénienne en temps de guerre. Devant l'éventualité d'une guerre, rappelle Castoriadis, les citoyens vivant à proximité des frontières belligérantes sont interdits de vote étant donné qu'ils seraient principalement guidés par leur intérêt personnel<sup>205</sup>. L'exemple peut paraître contradictoire. Si l'on considère la politique comme l'activité lucide de remise en question des institutions, celle-ci ne doit-elle pas comprendre au premier chef une tribune permettant à chacun de faire valoir son opinion, surtout à l'égard des questions conflictuelles sujettes à des interprétations diverses? Certes, répondrait Castoriadis, mais cette «tribune» ne doit pas devenir un lieu de confrontation entre des individus ou des lobbies veillant chacun à ses intérêts propres. La politique implique d'abord et avant tout la tâche difficile, devant être menée par chacun, de concevoir les problématiques sociales dans leurs multiples perspectives, de prendre en compte l'ensemble des interprétations adverses, autrement dit de réfléchir à

la lumière d'un intérêt général. Si le social est effectivement, à titre ontologique, fait de confrontations entre des intérêts, surtout économiques, le travail de la politique n'est pas de faire abstraction du social mais de le transformer, affirme l'auteur, pour que le conflit de ces intérêts fragmentés ne soit pas le critère de base de la formation des attitudes politiques<sup>206</sup>.

On retrouve dans cette apologie de l'intérêt général ce qu'on pourrait appeler une morale du dépassement de soi pour le bénéfice d'une cause plus noble : la *res publica*. Pour cerner l'intérêt général, à la lumière duquel le questionnement politique doit se faire, il est indispensable de transcender les préoccupations de chacun prises séparément. Sous cet angle, la fiction du voile d'ignorance de John Rawls trouverait sa place dans la conception castoridienne de la politique. Juger de la justice de manière équitable s'avère possible si tous ceux qui participent au jugement ignorent qui ils sont, à quel groupe en particulier ils appartiennent, quel est leur intérêt personnel.

#### 1.4 Pourquoi remettre en question l'institution sociale?

La politique, comme dimension de l'autonomie individuelle et collective, n'est pas faite *pour elle-même*. Elle est réalisée pour faire des choses, plus précisément pour pouvoir vivre selon des «valeurs matérielles» et des «valeurs substantives». Autrement dit, on se veut autonomes pour pouvoir valoriser des choses au détriment d'autres, pour réaliser des options que l'on juge préférables à d'autres. En mettant l'accent sur ce point, Castoriadis soutient que la politique ne vaut pas *en soi* tel un principe formel kantien. Elle est traversée de part en part par des «jugements de substance» inséparables et toujours à la base des jugements de forme et de procédure<sup>207</sup>. La démocratie athénienne par exemple a pour stimulation et visée un ensemble de valeurs substantives dont le «bon et le beau citoyen» (*kalos kagathos*), la renommée (*kudos et kleos*) et surtout la vertu (*aretè*)<sup>208</sup>. De plus, ces valeurs substantives ne sont pas transcendantales, elles vont de paire indubitablement avec la «création» d'êtres humains qui les portent chaque jour substantiellement. Ainsi, la politique est indissociable d'une «conception substantive des fins de l'institution et d'une vue, d'une visée, du type d'être humain lui correspondant»<sup>209</sup>. Contrairement à John Rawls cette fois, Castoriadis affirme que la politique est inséparable des valeurs que Rawls appellerait «compréhensives». Aucune société n'est agnostique sur le plan des valeurs communes, dit-il, parce que celles-ci la constituent.

Comment s'entendre sur des valeurs substantives tout en mettant de côté ses intérêts personnels? Comment être *libre* si l'on est porteur des significations instituées, contraint aux lois sociales, et que ces lois ne correspondent pas aux penchants de chaque individu? Il y a une première condition, répond Castoriadis. «Il faut que l'on ait la possibilité effective de participer à la formation

de la loi (de l'institution). Je ne peux être libre sous la loi que si je peux dire que cette loi est la mienne – que si j'ai eu la possibilité effective de participer à sa formation et à sa position (même si mes préférences n'ont pas prévalu)<sup>210</sup>. En ce sens, l'objectif ultime de la politique devient la liberté effective de participation à la loi, la loi non seulement juridique, mais aussi et surtout morale. Cette liberté « effective » réfère à une participation concrète au processus d'institution de la loi et non pas au droit, écrit sur une charte, d'y participer.

### 1.5 Quelles sont les *limites* de la remise en question?

En tant que «projet» de participer soi-même à sa propre loi, le terme projet indiquant l'impossibilité d'arriver une fois pour toutes au fait accompli, la politique repose sur une *auto-limitation*. Tout comme il n'y pas de sens intrinsèque aux choses, il n'y a pas de limites naturellement données à la mise en doute de l'institution. Cette absence de sens et de limites *non-imaginaires* fait en sorte que les questions auxquelles tente de répondre l'autonomie, «qu'est-ce que la justice» en tête de liste, soient toujours ouvertes, sans fin<sup>211</sup>. À plus forte raison, cela conduit à constater l'absence de garanties assurant que la politique, c'est-à-dire la remise en question des institutions, ne «tournera pas mal». De telles garanties sont impossibles précisément parce que les choses n'ont pas de sens en soi, parce qu'il n'existe pas de vérité dernière dictant quelles sont les bonnes et les mauvaises remises en question. Il est impossible de trouver cette vérité et d'en faire à jamais un garde-fou protégeant la société de la dérive. Affronter l'impossibilité des limites et des garanties de l'autonomie fait partie de la lucidité de l'activité de la politique, soit de la prise de conscience du rôle de l'imaginaire dans l'institution sociale.

Parce qu'elle est auto-limitation sans garantie contre la dérive, parce qu'elle peut mal tourner étant donné l'inexistence d'une vérité dernière sur la bonne ou la mauvaise remise en question, la politique selon Castoriadis est profondément *tragique*. Elle ouvre grand «le domaine du risque et de la tragédie»<sup>212</sup>. La tragédie consiste ici en ce que tout investissement de sens et toute loi relèvent de l'imaginaire; il s'agit d'institutions continuellement changeantes. La politique, qui est aussi création imaginaire, est soumise au même processus de changement. Au cours de ce processus, elle peut s'auto-détruire. L'autonomie est tragique parce qu'elle n'a aucune garantie finale; le risque qu'elle court, en tant qu'auto-limitation, est celui de l'auto-destruction<sup>213</sup>.

Si la politique est tragique, inversement le récit tragique de l'Antiquité est toujours une mise en scène politique aux yeux de Castoriadis. Indépendamment des positions politiques du poète, le

poème tragique laisse voir à tous que l'être est Chaos. L'ordre prévalant à la fin de la tragédie, par exemple chez Anaximandre, n'y change rien; c'est un ordre à travers la catastrophe, un ordre privé de sens<sup>214</sup>. La tragédie grecque présente donc le Chaos tel qu'il est, sans forme fixe et pouvant survenir à tout moment. Il s'inscrit fréquemment dans le récit à travers l'*hubris* des personnages, Chaos individuel à partir duquel sont transgressées des limites nulle part définies par la loi<sup>215</sup>. Devant l'*hubris*, la tragédie appelle à l'auto-réflexivité et au plus grand auto-contrôle possible tout en soulignant que l'*hubris* est impossible à évacuer totalement. Cet appel à l'auto-réflexivité apparaît par exemple dans le propos que le fils de Créon tient à son père et à Antigone, aveuglés tous deux par leur propre *hubris*. «Les deux personnages ont tort parce que chacun s'enfonce dans ses raisons en ignorant les raisons de l'autre; des deux vaut ce que le fils de Créon dit à son père : ton tort est de vouloir *monos phronein*, être seul dans le vrai»<sup>216</sup>. L'*hubris* incontrôlée à laquelle seule l'auto-limitation peut répondre occupe également le cœur des *Troyennes* d'Euripide où, après le massacre des Méliens et la chute de Troie, les Grecs sont représentés comme «des monstres épouvantables emportés par l'*hubris* et incapables de poser aucune limite à leurs actes»<sup>217</sup>. En appelant à l'auto-limitation explicite du Chaos (de l'*hubris*), la tragédie appelle à l'autonomie, à la politique.

Le sens de la tragédie est cela même : la question de l'homme est l'*hubris*, il n'y a pas de règle ultime à laquelle il puisse se référer pour y échapper... Nous devons trouver nous-mêmes les lois que nous devons adopter; les limites ne sont pas tracées d'avance, l'*hubris* est toujours possible<sup>218</sup>.

Nous devons dénoncer l'*hubris* en nous et autour de nous, accéder à un ethos d'autolimitation et de prudence, accepter cette mortalité radicale pour devenir enfin, tant que faire se peut, libres<sup>219</sup>.

Ainsi, si la politique n'a pas de garantie en dehors d'elle-même, c'est parce que l'*hubris* (Chaos et non-sens de l'être) ne peut à jamais être éradiquée. Elle est seulement investie pour un moment et un lieu donnés de significations imaginaires sociales.

### 1.6 Comment se mène la politique?

La politique, accentue Castoriadis en dernier lieu, n'existe que s'il y a accès *effectif* de tous à la prise de décision concernant les institutions sociales<sup>220</sup>. Cette effectivité comprend deux dimensions. Elle requiert d'une part un *espace public*, que l'auteur envisage en tant que domaine de discussion ouvert à tous où l'échange précède les décisions, où le citoyen a le droit de parler franchement et où il s'engage moralement à le faire dès qu'il s'agit de questions concernant la collectivité. Elle exige d'autre part la formation d'un *temps public*, c'est-à-dire d'un moyen concret pour la société d'inspecter son propre passé en tant que son propre produit<sup>221</sup>. C'est seulement s'il y a participation effective à



l'institution sociale, et non pas seulement droit de participation dans la lettre des lois écrites, que l'individu reconnaîtra dans l'institution son œuvre propre, même si le contenu de celle-ci ne correspond pas à ses intérêts personnels<sup>222</sup>.

Se questionner sur *comment* se mène la politique implique également de se demander de quoi celle-ci est «faite», qu'est-ce qui la sous-tend, sur quoi elle se base? Sur ce point, Castoriadis indique sans relâche que la politique est une question de *doxa* (d'opinion) et non d'*épistémè* (de savoir). Le danger de croire que la politique repose sur un fondement scientifique, c'est de lui attribuer une garantie de succès alors qu'au contraire la politique est tragique. Sous cet angle, un parallèle peut être fait entre le jugement politique selon Castoriadis et le jugement esthétique tel que le conçoit Kant dans la troisième *Critique*. Tous les deux sortent du champ des procédures rigoureuses de la démonstration objective. Les questions politiques comme les questions de goût nous forcent à tenir compte de l'opinion de l'*autre*, peu importe ce qu'il dit à la rigueur<sup>223</sup>.

Si la politique repose sur l'auto-limitation des opinions, toute opinion a-t-elle une valeur politique du simple fait qu'elle existe? Non, répond l'auteur. La valeur des opinions de chacun sur le plan politique n'est pas un principe transcendantal, ni une nature humaine : «c'est le travail permanent de l'institution de la société de rendre les individus tels que l'on puisse raisonnablement postuler que leurs opinions ont le même poids dans le domaine politique»<sup>224</sup>. En d'autres termes, la valeur des opinions politiques de chacun est subordonnée à l'accès et à la participation effective de chacun à l'espace et au temps publics.

Dire que la politique implique la cohabitation et l'auto-limitation des opinions s'oppose-t-il à dire que la politique demande l'usage public de la raison pour parvenir à une intersubjectivité via la communication? La notion d'opinion chez Castoriadis exclue-t-elle celle de raison, par exemple telle que la déploie Habermas? Castoriadis affirme effectivement que la raison se présente dans les imaginaires occidentaux modernes comme une source hétéronome de la loi. Ce qu'il exprime par là, c'est fondamentalement que si des institutions imaginaires sociales deviennent irrécusables du simple fait qu'elles sont dites et considérées rationnelles, le discours et l'imaginaire rationaliste obstruent véritablement l'autonomie. Or, l'exigence de rationalité dans l'acte communicationnel, tel qu'en débat Habermas, réfère non pas à l'invulnérabilité de ce qui est rationnel, mais à un réquisit au niveau de l'«attitude» à prendre dans le cadre de la discussion. Ce qu'on pourrait appeler l'attitude rationnelle selon Habermas rappelle fortement la « morale du dépassement de soi » dont Castoriadis fait tant l'éloge. Dans la préface de *Espace public*, alors que la structure globale du livre est passée en revue,

Habermas parle de rationalité comme d'un moyen pour construire l'intérêt général, puis comme d'une prédisposition discursive accentuant l'impartialité et la critique chez tous les participants à la discussion. Il faut démontrer, dit-il, «que les questions sociales controversées peuvent être réglées généralement de façon rationnelle, c'est-à-dire dans l'intérêt commun des personnes concernées»<sup>225</sup>. Un peu plus loin il écrit :

La perspective de l'éthique de la discussion a l'avantage de pouvoir spécifier les présuppositions communicationnelles qui doivent être satisfaites dans les différentes formes d'argumentation et de négociation afin que les résultats de telles discussions puissent se prévaloir pour eux-mêmes de la présomption de rationalité. (...) Dans les présuppositions communicationnelles de toute pratique argumentative s'intègrent déjà l'exigence d'impartialité et l'attente que les participants mettent en question et dépassent leurs préférences particulières; la réalisation de cette présupposition doit même être rendue routinière<sup>226</sup>.

Ici, la rationalité, comme exigence d'impartialité et de critique, permet d'auto-limiter les opinions lors de l'échange. Cela ne va pas à l'encontre de la conception castoridienne de la politique. Il est par ailleurs possible d'affirmer que la raison participe du concept d'autonomie élaboré par Castoriadis dans la mesure où elle constitue une dimension cruciale du langage : elle en permet la fixation temporaire, la codification. L'opinion, matière première à partir de laquelle se mène la politique selon l'auteur, se constitue et se communique par le langage. Celui-ci est à la fois un code grâce auquel on est en mesure de s'entendre sur les mêmes termes et une possibilité de sortir de cette codification pour en changer le sens. L'imaginaire radical opère à ce moment-là. Ainsi, selon l'approche de l'auteur, l'opinion relève autant d'une dimension rationnelle, qui se trouve dans le code du langage, que d'une dimension imaginaire, qui se trouve dans la signification.

## **2. Liens entre la politique et l'imaginaire selon Castoriadis**

Cet aperçu de ce qu'est l'activité politique instituante et le pouvoir politique institué permet de dégager les rapports entre politique et imaginaire dans le cadre théorique de Castoriadis. Certains liens entre ces deux notions sont explicitement soulignés par l'auteur, ils participent aux définitions de la et du politique. D'autres se trouvent plutôt en filigrane de ses réflexions. Dans ces cas, le propre de notre démarche est de les faire ressortir. Globalement, quatre liens semblent caractériser la dynamique entre les notions de politique et d'imaginaire. Trois d'entre eux sont d'ordre général. Sur un tout autre plan, le quatrième surgit à travers l'analyse particulière que Castoriadis effectue de la politique athénienne à l'égard de l'imaginaire institué athénien. L'analyse de ce cas particulier permet toutefois de formuler des considérations générales concernant les types d'imaginaire, les thèmes imaginaires pourrait-on dire, qui affectent d'emblée la formation et l'institution du politique dans une société.

## 2.1 La politique *nécessite* l'imaginaire instituant

Le premier lien général entre la politique et l'imaginaire en est un de nécessité. La politique telle que conçue par Castoriadis est envisageable dans la mesure où existe chez l'homme une capacité de remettre en question et de créer du nouveau. Cette capacité au niveau individuel est ce que l'auteur nomme imagination radicale et au niveau collectif ce qu'il appelle imaginaire social ou instituant<sup>227</sup>. La politique, qui est auto-reflexivité individuelle et collective sans fin et sans garanties extrinsèques, en est tributaire. «La réflexion trouve dans l'imagination radicale de la psyché singulière sa condition positive. C'est cette imagination qui permet la création du nouveau, c'est-à-dire l'émergence de formes, de figures, de schèmes originaux de la pensée et du pensable (...)»<sup>228</sup>. Sur un plan corollaire, la politique nécessite les facultés individuelle et collective d'imaginer parce que, en tant que capacités de concevoir l'altérité, elles me permettent de tenir compte de la *doxa* de l'autre et, ce faisant, d'auto-limiter mon *hubris* propre. «C'est parce qu'il y a imagination radicale, (...) que l'être humain est capable de recevoir, d'accueillir, d'accepter la création originale d'autrui, sans quoi celle-ci resterait délire ou passe-temps individuel»<sup>229</sup>. Si Créon et Antigone échouent au projet d'autonomie face à leur propre Chaos, c'est qu'ils échouent à la base à s'imaginer l'un l'autre, à se projeter dans l'opinion de l'autre qui est altérité vive.

Si la politique nécessite l'imagination et l'imaginaire instituteurs, soit la capacité ou faculté individuelle et collective de créer du nouveau, cette capacité n'est pas contingente chez l'homme, de sorte que la politique peut se faire, en théorie, partout. La capacité de créer, dit Castoriadis, c'est le caractère essentiel de l'homme<sup>230</sup> : «les êtres humains se définissent avant tout, non pas par le fait d'être "raisonnables", mais par le fait qu'ils sont pourvus d'une imagination radicale»<sup>231</sup>. Ici s'immisce une certaine contradiction dans le raisonnement de l'auteur. Si sa plus grande revendication est d'affirmer que le psychique et le social-historique ont une mode d'être changeant, dont on ne peut par conséquent tirer une essence à tout jamais figée, il fait tout de même de ce changement perpétuel un critère de définition irréductible de l'homme et de la société. «Cela veut dire qu'il y a bien une nature ou essence de l'homme, définie par cette spécificité centrale – la création»<sup>232</sup>. C'est cette spécificité créatrice qui signe la sortie de l'animalité<sup>233</sup> et qui constitue, à plus fort titre que la rationalité ou que le raisonnable, une donnée anthropologique universelle. «La seule dotation universelle des êtres humains, soutient l'auteur, est la psyché en tant qu'imagination radicale»<sup>234</sup>. Tous les hommes sont *dotés* d'une capacité de créer et leurs créations, ajoute Castoriadis, sont «spontanées», «immotivées» et «inexplicables»<sup>235</sup>. Chercher à les analyser, à les décortiquer en d'autres éléments, c'est les nier en tant que création.

La politique dépend donc de la capacité d'imaginer et *aussi* de la reconnaissance, du moins en partie, du fait que l'institution sociale est un produit de cette capacité. S'il n'y a pas prise de conscience du rôle que joue l'imagination et l'imaginaire instituants, les institutions ne seront pas remises en question car on ne se sentira pas en droit de mener un tel questionnement. Si l'on considère que Dieu nous a donné nos lois, affirme Castoriadis, de quel droit les changerait-on?

## 2.2 La politique : un combat contre les imaginaires de l'hétéronomie

La politique, en lien positif avec l'imagination et l'imaginaire instituants, est en relation négative avec les imaginaires hétéronomes. Autrement dit, l'hétéronomie délimite ce que la politique n'est pas. L'activité effective et lucide d'auto-institution récuse la représentation imaginaire d'une origine extra-sociale qui dicterait les lois de la société et ouvre du même coup une interrogation sans fin, à savoir quelles lois juge-t-on nous-mêmes préférables à d'autres à la lumière des valeurs substantives que l'on veut et vise<sup>236</sup>? À partir de là, Castoriadis soutient en toutes lettres que «l'auto-organisation, l'autogestion, n'a de sens que si elle s'attaque aux conditions instituées de l'hétéronomie»<sup>237</sup>. S'attaquer à l'hétéronomie, c'est s'attaquer à un type particulier d'imaginaire.

De même qu'elle combat l'hétéronomie, la politique, comprise comme l'activité et la lutte qui se développent autour du changement des institutions<sup>238</sup>, déconstruit et dés-institue la «logique-ontologie identitaire». Castoriadis désigne sous ce vocable l'idée selon laquelle l'être est nécessairement déterminé, identique à lui-même pour toujours. On la retrouve par exemple dans le concept aristotélicien d'*ousia* qui repose sur le postulat d'une essence de l'être «individuelle et déterminée», non soumise au devenir<sup>239</sup>.

L'infirmité de l'ontologie héritée, dit Castoriadis, «consiste brièvement parlant dans l'occultation de la question, plutôt du fait, de la création et de l'imaginaire radical à l'œuvre dans l'histoire. Et c'est cette ontologie qui doit être dépassée car elle continue à surdéterminer, qu'on en soit conscient ou non, ce que l'on pense dans tous les domaines. C'est cette ontologie qui doit être dépassée si l'on veut affronter la question de la politique sur son terrain propre»<sup>240</sup>.

La politique affronte donc l'ontologie identitaire. Ainsi, dans une société où serait pleinement reconnu le rôle de l'imaginaire social, c'est-à-dire où n'opérerait pas la représentation d'une source hétéronome de la loi, la politique veillerait tout de même à ce que ne se sclérosent pas les institutions donnant corps à l'imaginaire institué. La politique combat donc non seulement l'hétéronomie, mais aussi l'immobilité

des significations imaginaires sociales et des institutions, la fermeture et la stagnation de la société, soit ce que Castoriadis entend par *barbarie*<sup>241</sup>.

### 2.3 La politique faite *pour des imaginaires* et non pour elle-même

Un troisième lien général entre les notions de politique et d'imaginaire apparaît lorsqu'on regarde de plus près quel est l'objet de la politique ou en d'autres termes pourquoi on la fait. Castoriadis énonce clairement que la mise en cause des institutions ne vaut pas *en elle-même*, que sa réalisation n'a pas lieu en vue du respect d'un principe formel. Elle est faite pour des valeurs substantives et des valeurs matérielles. Sous cet angle, elle est menée *pour des imaginaires* dans la mesure où ces valeurs sont une partie centrale des imaginaires institués.

Les valeurs substantives pour lesquelles est faite la politique sont «une partie essentielle des significations imaginaires sociales chaque fois instituées»<sup>242</sup>. Le «bon et le beau citoyen», la «renommée» et la «vertu» pour lesquelles est réalisée la politique dans l'Athènes antique, de même que l'égalité, la liberté et la justice, valeurs substantives pour lesquelles se déploie la politique en Europe occidentale moderne, sont des significations imaginaires sociales par excellence. Elles investissent de sens le type d'homme que ces sociétés cherchent à faire. Le caractère *imaginaire* de ces valeurs repose sur le fait qu'elles ne sont pas des figures déterminées à tout jamais, mais bien des axes sémantiques toujours à remodeler étant donné qu'aucune source autre que les êtres humains eux-mêmes ne peut les garantir. Ces valeurs, dit Castoriadis, sont des idées et des visées politiques concernant l'institution sociale dans son ensemble<sup>243</sup>.

Ainsi, la politique est réalisée pour des imaginaires dans la mesure où elle est menée pour pouvoir vivre selon des valeurs matérielles et substantives. Contrairement à la première impression, ce rapport entre politique et imaginaire n'est pas unidirectionnel. La politique n'est pas faite seulement pour *défendre* des valeurs substantives. Le cas échéant, cela présupposerait que ces valeurs se constituent généralement dans une sphère autre que la sphère politique et que, une fois constituées, elles y soient défendues. Or, la politique est également un espace où se forment et se décident ces valeurs dans leur substance-même, où leur sens est travaillé. Elle n'est pas uniquement l'arène où l'on se bat pour que soit instituée telle valeur ou pour que telle autre soit au moins permise. Est également *politique* le moment où s'actualise, se déplace, se remanie l'épaisseur des significations imaginaires à travers lesquelles on perçoit et on fait le monde. Cette relation causale à rebours de la politique vers la constitution des imaginaires (et non pas des imaginaires vers la politique) se laisse voir lorsque Castoriadis délaisse la définition qu'il donne habituellement de la politique pour l'aborder comme



«l'activité qui tente de réduire, autant que faire se peut, le caractère contingent de notre existence social-historique dans ses déterminations substantives»<sup>244</sup>. Réduire le caractère contingent des déterminations substantives implique de modeler, dans divers lieux et de diverses manières qui dépassent les lieux dits «politiques», les valeurs morales et les normes sociales, pierres de touche des imaginaires.

Cette nuance élargit la conception de ce qu'est un «imaginaire politique». Si les auteurs contemporains emploient cette formulation surtout pour désigner des ensembles de normes et de prescriptions concernant les attitudes politiques à privilégier, par exemple en ce qui concerne les rapports entre le gouvernement et les gouvernés<sup>245</sup>, la lecture de Castoriadis laisse voir qu'est politique tout imaginaire, c'est-à-dire tout réseau ouvert de significations, qui concerne de près ou de loin la possibilité de modeler les valeurs substantives en général, qu'elles aient ou non à voir avec les instances perçues dès le départ comme étant politiques, tel que le gouvernement.

#### **2.4 L'imaginaire grec institué comme *pré-conception* et *condition* de la politique grecque**

La dernière relation entre politique et imaginaire entrevue par Castoriadis concerne, tel que mentionné auparavant, la politique et l'imaginaire propres à l'Athènes antique. Pourquoi ce cas particulier s'avère-t-il intéressant, pourquoi la spécificité de l'Athènes antique mérite-elle qu'on s'y arrête un peu? Simplement parce qu'il s'agit du seul cas de figure dont Castoriadis traite. L'Athènes antique est pour nous pertinente parce que Castoriadis la prend pour exemple. La «création» de la démocratie dans la cité athénienne de l'Antiquité, dit l'auteur, trouve son schème de base dans l'imaginaire institué à cette époque et à cet endroit là. «La création de la démocratie et de la philosophie et de leur lien trouve une pré-conception essentielle dans la vision grecque du monde et de la vie humaine, dans le noyau de l'imaginaire grec»<sup>246</sup>.

Quel est ce noyau de l'imaginaire grec qui agit comme pré-conception de la politique? En fait, Castoriadis se réfère spécifiquement à une signification imaginaire sociale centrale dans l'imaginaire grec institué : celle qui distingue et maintient toujours en tension le Chaos et le Cosmos. Cette distinction entre deux pôles qui au bout du compte s'interpénètrent caractérise la vision du monde prévalant dans l'antiquité athénienne, comme en témoignent les poèmes et la littérature de l'époque. Chez Hésiode par exemple, «au début régnait le désordre le plus total; puis l'ordre, le cosmos a été créé». Chez Anaximandre, l'être est *apeiron*, c'est-à-dire élément indéterminé, indéfini, chaotique, sur lequel peut s'abattre la forme d'une existence particularisée, *adikia* ou injustice<sup>247</sup>. Cette dynamique entre désordre et ordre, entraînant une vision où le monde relève de l'une et de l'autre

dimensions, rend possible la politique si l'on considère que l'activité effective d'institution sociale peut se faire seulement, d'une part, si l'univers n'est pas réglé d'avance en lui-même et, d'autre part, si cette non-organisation naturelle n'interdit pas pour autant d'envisager une quelconque organisation.

Cette vision conditionne, pour ainsi dire, la création de la philosophie. La philosophie, telle que les Grecs l'ont créée et pratiquée, est possible parce que l'univers n'est pas totalement ordonné. S'il l'était, il n'y aurait pas la moindre philosophie, mais seulement un système de savoir unique et définitif. Et si le monde était Chaos pur et simple, il n'y aurait aucune possibilité de penser. Mais elle conditionne aussi la création de la politique. Si l'univers humain était parfaitement ordonné, soit de l'extérieur, soit par son "activité spontanée" [...] il n'y aurait alors aucune place pour la pensée politique, ni de champ ouvert à l'action politique et il serait absurde de s'interroger sur ce qu'est une bonne loi ou sur la nature de la justice. De même, si les êtres humains ne pouvaient créer quelque ordre pour eux-mêmes en posant des lois, il n'y aurait aucune possibilité d'action politique, instituant<sup>248</sup>.

L'approche athénienne de la politique est donc conditionnée dès le départ par la vision globale du monde en cours dans cette société ou par ce qu'on pourrait nommer son imaginaire *cosmologique*. Dans ce cas particulier, «l'émergence de l'autonomie a été tributaire d'une vision non unitaire du monde, exprimée dès les origines par les "mythes" des Grecs»<sup>249</sup>.

Le lien qui selon Castoriadis unit la politique athénienne à la signification attribuée au couple Chaos/Cosmos dans l'imaginaire institué athénien élargit également les critères de démarcation de ce qu'est un imaginaire politique. L'imaginaire du Chaos et du Cosmos est *politique* dans la mesure où il conditionne sur un plan très général, voire premier, le rapport à l'institution sociale athénienne. Il est politique et pourtant il ne renvoie pas d'emblée à des figures reconnues comme étant politiques telles que la *polis* ou le magistrat. À partir de cet exemple, peut-on penser qu'ont toujours une portée politique les imaginaires qui investissent de sens l'univers, donnant du coup à l'individu et à la société une place à l'intérieur même de cet univers sensé ainsi qu'un «rôle» – pas nécessairement celui d'initiateur – à l'égard de la transformation de cette organisation globale du monde. Ces imaginaires *cosmologiques*, en tissant des liens entre l'individu, la collectivité, et le cosmos dans une macro-perspective, influencent la façon de concevoir le changement, le déplacement de ce qui est déjà là. Ce faisant, ils participent de la politique.

\*\*\*

Cornelius Castoriadis propose une interprétation de l'individu et de la société de laquelle découle une vision de la politique. À certains égards, cette pensée repose sur des axiomes, sur des points de départ au-delà desquels le raisonnement se garde d'aller. L'un d'entre eux réside sans doute dans l'unicité du social dont il a été question un peu plus tôt. Pour Castoriadis, la société est une totalité, ce qui l'amène parfois à l'aborder de manière anthropomorphique. Cela surgit notamment lorsqu'il se réfère à ce que la société «veut» ou ne veut pas, laissant entendre que cette volonté est *une*, comme celle d'un individu<sup>250</sup>. Cette tendance à assimiler société et individu, que Castoriadis dément en affirmant que la notion d'individu est une signification imaginaire sociale moderne, n'est sans doute pas étrangère à l'expérience de psychanalyse clinique de l'auteur. Sa pensée sociale et philosophique trouve là une partie importante de son contexte. Dans une entrevue donnée à la revue *Esprit* en 1979, en répondant à une question concernant le point de départ de ses observations, Castoriadis admet avoir une sensibilité marquée par son parcours clinique. «Je suis immensément frappé de voir combien peu nous faisons de ce que nous sommes; comme aussi d'observer, dans une psychanalyse qui se fait vraiment, le prisonnier détendant graduellement les liens où il s'était pris pour finalement s'en dégager»<sup>251</sup>. Dans l'esprit de l'auteur, jusqu'à quel point la société s'apparente-elle à ce prisonnier se déliant?

Deux éléments en particulier de la pensée castoridienne, qui se présentent comme des points de départ axiomatiques, nous mènent à vouloir reconsidérer les liens entre politique et imaginaire auparavant dégagés. Le premier concerne le caractère inanalysable et autarcique des créations de l'imaginaire radical. La création pour Castoriadis dépend uniquement de la capacité de créer, à peu de choses près elle n'entre en interaction avec rien d'autre. Elle est littéralement au commencement et derrière plus rien n'apparaît. Le second a trait à l'opposition drastique entre l'autonomie, bénéfique, et l'hétéronomie, à enrayeur. Ces axiomes se trouvent respectivement au cœur du premier et du deuxième lien entre politique et imaginaire; le premier dans l'idée que la politique nécessite la faculté imaginaire de créer; le second dans l'idée que la politique est un combat perpétuel contre les imaginaires de l'hétéronomie. Il importe à nos yeux de revoir ces deux liens en ayant pour soucis de proposer une alternative aux éléments les plus discutables de la pensée de Castoriadis.

### 3. Retour critique sur les liens entre politique et imaginaire selon Castoriadis

#### 3.1 Retour critique sur la *nécessité* politique de l'imaginaire instituant

Si la politique est l'activité de transformation des institutions, Castoriadis restreint le champ d'analyse de ces transformations en affirmant qu'elles naissent d'une *faculté*, *capacité* ou *dotation* naturelles humaines de créer, qui plus est immotivée et irréductible. Penser ces transformations, tout comme les faire, devient une entreprise limitée et parfaitement inexplicable si l'on considère qu'elles sortent du Sans-fond de chaque être comme des créations accomplies pleinement.

Chacun de nous est un puits sans fond, et ce sans-fond est, de toute évidence, ouvert sur le sans-fond du monde. En temps normal, nous nous agrippons à la margelle du puits, sur laquelle nous passons la plus grande partie de notre vie. Mais *Le Banquet*, *Le Requiem*, *Le Château* viennent de ce sans-fond et nous le font voir<sup>252</sup>.

La transformation des institutions, entendue comme «création», fait littéralement *irruption* à partir d'une instance inconsciente de chaque être. À ce titre, elle provient d'une limite inanalysable.

Une des critiques générales que Michel Foucault adresse à son lectorat dans l'*Archéologie du savoir* est instructive à cet égard : la nouveauté ne pousse pas d'elle-même inexplicablement et de manière immotivée, mais relève d'un ensemble complexe de rapports<sup>253</sup>. Appliqué à une réflexion politique, ce commentaire mène à penser que la transformation des institutions n'est pas tant tributaire d'une capacité inexplicée et mystérieuse de créer que liée à un faisceau de variables multiples parmi lesquelles se trouve l'instabilité des significations imaginaires sociales. Dans la perspective élaborée au chapitre précédent, cette instabilité est constitutive des significations imaginaires dans la mesure où celles-ci existent à travers des *expressions* concrètes toujours à réitérer et que cette réitération introduit la possibilité d'un écart, d'une asymétrie, d'une inadéquation entre significations et expressions. Sous cet angle, l'imaginaire n'est pas abordé comme une faculté ultime de créer, mais comme un réseau ouvert de significations et d'expressions en transformation constante étant donné la possibilité d'écart entre ces deux composantes. La transformation politique, de ce point de vue, n'est pas tant le fruit d'une création patente que l'espace où se dispute l'issue d'un tel écart. Est politique, par exemple, le conflit des imaginaires que peut occasionner l'utilisation para-*doxale* (en dehors des opinions admises) de métaphores chantant les louanges d'une guérillera, identifiée à la masse nombreuse, avec des images littéraires relevant du peu, du rare, de l'élite<sup>254</sup>.

Si l'on considère que la transformation des institutions relève de la transformation des imaginaires, à l'égard de laquelle jouent un grand rôle les écarts entre significations et expressions, une multitude de phénomènes jugés apolitiques par Castoriadis acquiert une portée politique. Comme le dit l'auteur lui-même, un certain degré d'altération survient sans cesse dans la société, par exemple dans le langage. «Tous les jours, plusieurs modifications anonymes et dont l'origine nous échappe s'imposent dans la langue anglaise telle qu'on la parle, disons, aux États-Unis, sous forme de nouveaux mots d'argots»<sup>255</sup>. Contrairement à son appréciation estimant que ces altérations ne sont pas politiques, il est possible d'avancer qu'elles le sont, si ces étrangetés langagières et esthétiques enclenchent un conflit des imaginaires et participent ainsi au processus de transformation des institutions.

### 3.2 Retour sur la politique comme *combat* contre les imaginaires de l'hétéronomie

Cette articulation négative entre la politique et les imaginaires hétéronomes, affirmée avec véhémence dans la grande majorité des écrits castoriadiens, met l'accent sur le caractère *combatif* de la politique. En tant que lutte contre la stagnation des institutions et contre la représentation instituée d'une source extra-sociale de la loi, la politique implique par définition la rencontre de forces adverses, le développement de leurs rapports et de leur affrontement. À d'autres moments de sa théorie, Castoriadis semble vouloir réduire l'importance de cette dimension de lutte, notamment lorsqu'il expose la nécessité de l'unification du corps politique. Dans ce cadre théorique, la relation de combat entre la politique et l'hétéronomie assure la prise en compte du caractère conflictuel de la politique.

Cela dit, cette relation de combativité est marquée par une dichotomie rigide. Dire que l'autonomie lutte contre l'hétéronomie ignore en tous points l'enchevêtrement des significations imaginaires sociales autonomes et hétéronomes dans une société. L'opposition diamétrale entre la politique et l'hétéronomie sous-entend qu'un imaginaire est soit tout hétéronome ou tout autonome, ce qui n'est pourtant pas le cas. De plus, cette perspective ne permet pas d'appréhender les transformations de l'institution sociale menées «avec un minimum de lucidité» bien qu'à partir de significations imaginaires sociales en partie hétéronomes. La relation d'exclusion que Castoriadis pose entre la politique et les imaginaires hétéronomes, tout comme la distinction tranchante qu'il opère entre la et le politique, laissent de côté tout un éventail d'attitudes politiques situées dans des zones floues entre autonomie et hétéronomie. Les imaginaires, réseaux ouverts de significations et d'expressions, échappent aux fractures systématiques et logiques. Ce sont des mosaïques, des courte-pointes tissant ensemble des bouts de passé, des vues différentes entre voisins, des significations opposées se



nécessitant l'une l'autre pour survivre. La contradiction les ficèle. Tout au plus, peut-on distinguer une tension et une cohabitation irrésolues entre tendances à l'hétéronomie et tendances à l'autonomie.

Dans « Les imaginaires du miracle et la politique »<sup>256</sup>, Margarita Zires se penche sur cette intrication entre autonomie et hétéronomie. Elle combine le cadre conceptuel de Castoriadis et l'étude d'un cas particulier. Celui-ci concerne la mobilisation du *Frente de los pueblos para la defensa de la tierra*, mouvement créé en 2001 par des paysans du village d'Atenco, près de Mexico, pour résister à un décret présidentiel d'expropriation. Zires met en lumière combien le rassemblement de ces paysans en un acteur politique uni, capable de remettre en question une institution sociale aussi ancrée que l'irrévocabilité du droit, a eu lieu dans la mesure où les habitants d'Atenco et des environs, divisés sur le plan de leurs convictions religieuses, ont repris à leur compte la signification imaginaire sociale du *miracle*. Si certains abordent le miracle comme une intervention divine venant en aide aux êtres humains démunis et incapables d'agir seuls, d'autres le considèrent comme un « coup de main » du ciel venant compléter leur geste de résistance, alors que d'autres n'utilisent le terme miracle que pour signaler le caractère inattendu de leur victoire politique. Ce que souligne Zires, c'est que le miracle, signification imaginaire sociale profondément hétéronome à la base, participe – dans ses multiples versions – du lien social rendant possible la constitution du *Frente de los pueblos para la defensa de la tierra*, regroupement sans lequel le combat politique des paysans n'aurait pu se réaliser.

\*\*\*

Pour Castoriadis, la politique est projet d'autonomie individuelle et collective, soit intention de participer soi-même (*auto*) au positionnement et au repositionnement continu de la loi (*nomos*). Cette intention se traduit en activité lucide d'institution de la société dans son ensemble, *lucide* dans la mesure où les acteurs reconnaissent dans les institutions leur propre produit et *globale* dans la mesure où les questions traitées concernent de manière centrale la collectivité anonyme et sont jugées à la lumière de considérations générales. Ces considérations générales n'existent que si le corps politique évite le fractionnement en lobbies et reste *uni*. Leur donner priorité, c'est résister le plus possible aux œillères qui restreignent notre regard et l'amènent sur l'horizon obtus de nos intérêts personnels. Construire l'intérêt général, c'est donc tenter d'*auto-limiter*, sans les nier, notre *hubris* et notre Chaos; c'est chercher l'altérité, chercher l'autre, forcément à partir de soi mais sans vouloir *monos phronein*, être seul dans le vrai. Voilà la seule limite de l'autonomie, une auto-limite du Chaos sans garantie contre la dérive, une limite posée par les humains eux-mêmes et donc en tout temps faillible, une limite *tragique* parce que toujours à recommencer. Vue ainsi, la politique est participation *effective* de tous au choix des institutions, reposant sur un échange d'*opinions* et non sur un savoir indubitable. Ces choix

sont faits non pas pour l'honneur du formalisme, mais pour des valeurs, des valeurs substantives qui font tenir la société ensemble et que la politique nous permet sans cesse de ré-évaluer.

La politique ainsi définie est liée à la notion d'imaginaire, telle que l'entend Castoriadis, à quatre niveaux. L'activité politique nécessite la capacité imaginaire de créer du nouveau et la reconnaissance de cette capacité, elle combat les imaginaires de l'hétéronomie, elle est faite pour des valeurs substantives, qui sont des significations imaginaires sociales, et elle est conditionnée par des significations imaginaires cosmologiques, soit des axes généraux d'organisation du monde comme celui qui en Grèce antique distingue et rend inséparables le Chaos et le Cosmos.

Les liens entre politique et imaginaire entrevus par Castoriadis peuvent à certains égards sembler lacunaires et demander à être poussés davantage. D'une part, si l'on ne veut pas rendre inanalysable la transformation des institutions que met en jeu l'activité politique, il est possible de concevoir qu'à la base de cette transformation il n'y pas tant une faculté humaine de création inexplicable et irréductible, que des écarts toujours possibles dans l'adéquation entre les significations imaginaires sociales et les formes d'expression qui les font exister concrètement. La politique est alors marquée par le conflit des imaginaires que peuvent susciter ces écarts entre significations et expressions ainsi que par l'issue – accentuation, déni ou résolution – de ces asymétries, impliquant sur toute la ligne des rapports de force. D'autre part, la politique n'est pas un combat adressé uniquement contre les imaginaires hétéronomes. Les significations imaginaires sociales posant une source extra-sociale de la loi, par exemple l'idée d'un « miracle », peuvent être imbriquées aux remises en question d'autres significations imaginaires sociales, par exemple l'idée d'une force imbattable du droit légal. Le conflit politique s'inscrit donc à l'intérieur des imaginaires, entre des *tendances* et non pas entre des logiques finement tranchées et mutuellement exclusives d'autonomie et d'hétéronomie.

À d'autres égards, la vision castoridienne des liens entre politique et imaginaire offre des voies d'élargissement pour l'emploi de la formulation « imaginaire politique ». Celle-ci n'est plus réservée aux ensembles de symboles, de préjugés ou de normes concernant des entités préalablement considérées comme étant politique, telles que l'État, le roi ou les groupes d'opposition au gouvernant. Elle peut également être appliquée aux imaginaires qui concernent de près ou de loin le rapport des êtres humains à leurs valeurs substantives. Parmi ces imaginaires qui sont politiques bien qu'ils n'évoquent pas des figures instituées comme étant politiques, on trouve les imaginaires *cosmologiques* donnant une organisation générale à l'univers et par le fait même une indication première quant au changement à l'intérieur de ce monde.

## CHAPITRE 4

### POLITIQUE ET IMAGINAIRE CHEZ PAUL RICOEUR

Paul Ricœur n'est pas particulièrement connu pour sa pensée politique. Pourtant, dès les années 1960 et jusqu'à son décès en 2005, une quantité toujours croissante de ses articles et conférences a été consacrée à des questions phare de cette avenue de la philosophie. Plusieurs de ses travaux sont dédiés à un examen approfondi de la théorie politique d'auteurs tels que Hannah Arendt, Eric Weil et John Rawls. Ils sont rassemblés dans le premier d'une série de recueils tardifs : *Lectures I Autour du politique*<sup>257</sup>. Parallèlement à l'étude de penseurs contemporains, Ricœur déploie ses propres thèses, souvent en écho et complément de ses observations critiques. «Le paradoxe politique», publié dans *Histoire et Vérité*<sup>258</sup>, ainsi que la section «Politique, langage et théorie de la justice» de *Lectures I Autour du politique* sont sans doute les textes qui abritent le mieux sa pensée propre. À cela il faut certes ajouter des réflexions clairement politiques parues dans *Du texte à l'action Essais d'herméneutique II*<sup>259</sup>.

Weil et Arendt, de même que Rawls dans une moindre mesure, constituent une ligne de départ dans le questionnement politique mené par Paul Ricœur. Suivant la tradition critique kantienne, ce dernier synthétise leur œuvre en soulignant des éléments précis qu'il interrogera par la suite. Le point de vue propre du critique paraît d'abord se dissiper derrière cette démarche qui l'amène à analyser des théories fort diverses. Cependant, à y voir de plus près, d'un auteur à l'autre son attention est attirée par des propos ayant entre eux une nette familiarité. Autrement dit, les analyses politiques de Ricœur se recoupent à plusieurs endroits et si l'on rassemble en grands groupes les éléments qu'il fait ressortir chez ses contemporains, une ligne directrice se dessine chez le critique. Six thèmes majeurs traversent ses commentaires et chacun d'eux clarifie à l'aide d'un critère spécifique la notion même de *politique*<sup>\*</sup>.

À partir des aspects qu'accentue la lecture ricœurienne de Weil, Arendt et Rawls, il est donc possible de préciser la perspective avec laquelle Ricœur aborde le politique. Dans les grandes lignes, la notion est caractérisée comme étant le domaine 1) de l'*action*, 2) de la *perpétuation* et de la *durée*, 3) de la *synthèse* et de l'*intégration* du groupe, 4) des questions de *répartition* et de *distribution*, puis

---

\* À une seule occasion, Ricœur distingue *le* et *la* politique. Par *le* politique, il entend une réflexion *a posteriori* ou encore une «rétrospection», tandis que *la* politique désigne à son sens la «prospéction», le projet et surtout l'événement immédiat et par le fait même incertain. Cette distinction a toutefois très peu de portée. Elle tient en à peine quelques lignes dans «Le paradoxe politique» et demeure sans application aucune dans tous les autres textes de l'auteur. Ainsi, nous parlerons dans ce chapitre *du* politique selon Ricœur sans opposer l'usage du terme au masculin et au féminin. Voir «Le paradoxe politique», dans *op. cit.*, (1955), p. 268

finalement 5) de l'*opinion* et de la *discussion*. Ricœur ajoute deux considérations personnelles à ces cinq dimensions du politique mises en lumière par l'étude d'œuvres majeures du 20<sup>ème</sup> siècle. La première consiste à souligner l'aspect résolument *tragique* de l'agir politique. La seconde, plus élaborée, revoit la relation entre politique et *pouvoir* puis entre pouvoir et *violence*. Sur ce point précis, Ricœur rompt avec la philosophie de Arendt. L'articulation conceptuelle qu'il effectue entre politique, pouvoir et violence, à travers laquelle est repositionnée l'idée du politique comme sphère d'intégration du groupe, marque la plus grande originalité de sa pensée politique. Elle constitue également une passerelle inattendue pour mettre en relation les concepts de politique et d'imaginaire. Toutefois, l'exposé des liens entre ces deux notions doit attendre. Il requiert l'approfondissement des diverses dimensions du politique plus tôt annoncées.

## 1. Le politique selon Ricœur

### 1.1 Le politique : domaine de l'action

Dans son analyse de *Condition de l'homme moderne*<sup>260</sup> tout comme de *Philosophie politique*<sup>261</sup>, Ricœur souligne l'implication mutuelle entre les notions de politique et d'action. Chez Arendt, il rappelle d'abord les spécificités du concept d'action, notamment par rapport au travail et à l'œuvre mais aussi en ce qui concerne la fragilité, et pose ensuite le politique comme *protection de l'action fragile*. Nécessaire à l'action, le politique devient nécessaire et intrinsèque à l'être de l'homme. Chez Weil, il soulève d'une part que le politique est lié à l'action parce qu'il est lié à la *décision*. D'autre part, il rapproche Weil d'une tradition hégélienne où la concrétisation de la morale, c'est-à-dire la mise en action concrète de principes rassembleurs, est l'enjeu politique principal.

C'est en commentant Arendt que Ricœur insiste le plus sur l'intrication entre politique et action. En quelque sorte, les traits spécifiques de l'action définissent le rôle du politique. Trois éléments sont donc à retenir : l'action se distingue du travail et de l'œuvre, puisqu'elle est surtout caractérisée par l'*initiative* et par une extrême *fragilité* qui résulte de la menace que représente pour elle le passage du temps. En termes simples, l'action est éphémère. À l'opposé du travail entendu comme activité soumise aux exigences de la survie, et de l'œuvre entendue comme fabrication d'artifices constituant ensemble un monde humain, l'action est la «condition première de toute vie proprement politique»<sup>262</sup>. Il s'agit d'abord et avant tout d'une capacité d'*initiative* et d'*innovation*. Ricœur évoque les mots de Arendt elle-même : «l'action constitue la réponse de l'homme au fait d'être né» et «nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative»<sup>263</sup>. L'homme se révèle dans la parole et dans l'action, dit-elle. Cette révélation, ajoute Ricœur, se produit lorsque

l'homme apparaît comme celui qui *initie* et *régit*, comme celui qui *débute* quelque chose dans le monde<sup>264</sup>.

La différence analytique entre travail, œuvre et action chez Arendt est clarifiée lorsque Ricœur compare la temporalité des trois concepts. Alors que le travail est marqué par le *passage*, étant donné que ses produits sont consommables, périssables et issus d'un effort toujours à recommencer pour repousser un peu plus loin la mort, l'œuvre introduit la *durée* : on fait usage des artifices faits de main d'homme, mais on ne les consomme pas, ils constituent donc un monde qui résiste plus que le vivant à l'érosion du temps<sup>265</sup>. L'action de son côté ne laisse rien derrière elle et existe seulement *tant que les hommes l'entretiennent*. Lorsqu'elle est faite en commun naît le pouvoir, mais celui-ci s'évanouit dès que les hommes se dispersent. La violence instrumentale tend alors à se substituer au pouvoir, soit à l'action faite en commun. Le caractère éphémère de l'action et la menace constante qu'elle soit substituée par la violence instrumentale constituent ce que Arendt nomme «la fragilité des affaires humaines»<sup>266</sup>.

Le politique a pour but de protéger l'action de sa fragilité constitutive. Ricœur le formule explicitement. «La fonction principale de l'activité politique est précisément d'affronter le défi de la fragilité des affaires humaines»<sup>267</sup> et «...il est attendu du politique qu'il assure la durée et la solidité à l'action qui en manque»<sup>268</sup>, écrit-il. Mais comment encourager l'action? C'est en réponse à cette question que surgit le concept arendtien le plus loué par Ricœur. Le politique, souligne ce dernier, assure à l'action un *espace public d'apparition*. Cette espace commun est crucial car la révélation de l'homme en tant que celui qui initie, débute et régit, exige que l'homme soit vu et entendu par d'autres. En d'autres mots, les métiers, professions, arts, sports, jeux, loisirs – l'action en général – requièrent un milieu de visibilité sécuritaire et organisé au sein duquel les intérêts particuliers sont reliés à des intérêts communs et mutuels, notamment celui-là même de l'apparition de l'action<sup>269</sup>. Ce domaine commun, public, où l'action se laisse voir, est le domaine politique. Il est indispensable à la constitution de l'homme agissant. Ainsi, «le politique s'inscrit sur le trajet de l'effectuation de l'homme en tant que tel; il n'est donc pas extrinsèque à l'humanité de l'homme»<sup>270</sup>.

En étant lié à l'action, qui est initiative et innovation, le politique semble revenir sur les traces d'une catégorie légendaire : la notion de liberté. Au bout du compte, le politique est «l'expression suprême de l'action libre»<sup>271</sup>. Sous cet angle, Ricœur fait coïncider dans ses analyses les thèses de Hanna Arendt et celles de Jan Patočka.



Plus que le ton, une thématique commune : à savoir que la politique est toujours d'un autre ordre que la gestion de l'économique et que la projection de l'homme du travail; que la politique n'a pas d'autre fin que la vie pour la liberté, et non la vie pour la survie ou même pour le bien-être; que l'homme de la politique est d'emblée l'homme de l'histoire, dans la mesure où, en dernière analyse, l'histoire témoigne de la réalisation de la liberté dans un espace public ouvert par et pour la liberté (...)<sup>272</sup>.

Cette perspective n'est pas sans rappeler celle de Castoriadis pour qui la politique est l'activité lucide de remise en question de l'institution de la société. La politique castoridienne, selon les termes choisis par l'auteur lui-même, vise aussi la *liberté* et non le bonheur ou le bien-être<sup>273</sup>, elle est autonomie, c'est-à-dire liberté effective de participation à la loi. Elle coïncide parfaitement avec une liberté pleine et entière d'action dans l'espace public et pour sa configuration.

L'interprétation que fait Ricœur d'Eric Weil met également en lumière la relation intime entre politique et action. Ici, le politique est caractérisé par le fait d'être un moment de *décision*; il est lié à l'action dans la mesure où ce qui est décidé a un impact réfléchi sur le cours des choses. Le politique, qui culmine dans l'État, «apporte le moment irremplaçable de l'organisation, de la décision; c'est seulement en lui que la communauté – qui *est* histoire – *fait* son histoire et contribue à l'histoire universelle de manière consciente»<sup>274</sup>. Chez Weil, la décision et l'action qui en découle se distinguent aussi, comme chez Arendt et Patočka, de la pure survie, du travail, de la rationalité strictement économique. Ricœur le note tôt dans sa lecture. L'État weilien, dit-il, est «l'organe de décision d'un ensemble humain qui ne se laisse pas réduire à la lutte organisée contre la nature»<sup>275</sup>.

Selon la lecture qu'en fait Ricœur, le politique chez Weil implique l'idée d'action également sur un autre plan : il fait passer la morale de l'abstraction individuelle à la concrétisation collective. Autrement dit, l'État fait de la morale une action réelle. Sans lui, les normes de la vie bonne restent pour chacun purement formelles : «gloire des principes sans application»<sup>276</sup>. En fait, la morale, même individuelle, indique déjà les finalités de l'action. «Agis de telle manière que ton action...», dit-elle. Or, elle demeure formelle tant qu'il est question d'objectifs généraux et que sont omises les modalités communes permettant de rendre opératoires ces objectifs. La morale individuelle est abstraite, reprend Ricœur, car «elle dit le but sans donner le chemin. Il faut donc reconstituer toutes les conditions d'une action réelle, d'une réalisation effective de la morale (...) [Il s'agit d'un] dépassement de la morale formelle, abstraite et négative, en direction de la communauté et de l'État»<sup>277</sup>. Ricœur lui-même fait remarquer que cette morale concrète, «dont l'État constitue la structure à la fois une et différenciée», se trouve au centre de la philosophie du droit de Hegel sous le nom de *Sittlichkeit*. Cette morale

concrète et vivante est ce qui nous permet d'identifier une entité collective en tant que communauté, c'est-à-dire en tant que rassemblement autour d'intérêts et de buts discernables, exprimés (*apparatus* pourrait-on dire dans les mots de Arendt). Cette morale rendue action réelle constitue «le premier seuil du domaine politique»<sup>278</sup>.

La plume de Ricœur laisse parfois entendre que morale individuelle abstraite et morale collective concrète s'opposent, impression rendant nécessaire la nuance suivante. Il ne s'agit pas tant d'une opposition, d'un passage entre deux rives, que d'une mouvance, d'une interpénétration, d'une dialectique. Le terme «morale» réfère déjà à un ensemble de valeurs partagées par plus d'un individu. Il n'y a donc point de morale purement individuelle. L'enjeu politique, qu'affrontent dans leur rencontre société civile et État, est celui de la généralisation de principes déjà sociaux. Il se présente de manière cyclique et n'est jamais tranché une fois pour toutes.

### 1.2 Le politique : visée de *perpétuation* et de *durée*

Autant dans la philosophie de Weil que dans celle de Arendt, selon Ricœur, le politique fait durer l'action. Dans le premier cas, celui de Weil, la communauté organisée politiquement est en mesure de prendre des décisions. Quels effets ont celles-ci? Notamment celui de faire perdurer la communauté en tant que rassemblement autour d'une morale concrète – qui n'est pas pour autant figée et statique – et celui de permettre à la communauté de continuer à prendre ses propres décisions. En d'autres termes, à travers l'organisation politique «(...) la communauté s'efforce de répondre aux menaces intérieures de dissociation et extérieures de destruction, et ainsi de survivre»<sup>279</sup>. À plusieurs reprises, Ricœur évoque l'œuvre de Weil lorsqu'il désire souligner le caractère politique des questions de survie et de durée de la communauté<sup>280</sup>.

Dans le second cas, celui de Arendt, le politique dépend de l'action et en même temps il donne à celle-ci et à l'homme agissant l'immortalité qu'ils n'ont pas. D'un côté, le politique n'est possible que s'il y a action en commun, soit pouvoir. D'un autre côté, l'espace public d'apparition réduit la fragilité de cette même action commune constamment aux bords de l'éparpillement et donc de la disparition. L'espace public protège l'action, il lui permet de se déployer dans le présent en combattant la violence instrumentale et il la fait durer à travers les temps car en son sein on la *raconte*. Par l'intermédiaire de l'action racontée dans l'espace public d'apparition, le politique attribue à l'homme agissant le caractère de l'œuvre – de l'artifice fait de main d'homme – qui résiste à la mort. «On pourrait dire, synthétise Ricœur, que la constitution politique de l'État est à la fragilité des affaires humaines ce que la durabilité de l'œuvre est à la nature périssable des produits du travail. En ce sens,

la politique marque l'effort suprême de l'homme pour s'immortaliser»<sup>281</sup>. Ainsi, le politique est «une entreprise visant au perdurable dans la constitution même du pouvoir»<sup>282</sup>.

### 1.3 Le politique : *synthèse et intégration de la communauté*

Cette dimension du politique est mise en relief par Ricœur en partie chez Arendt mais surtout chez Weil. En ce qui concerne Arendt, l'auteur indique que dans l'espace public d'apparition, qui est l'espace proprement politique, «les intérêts et les buts particuliers sont reliés aux intérêts professés en commun par quelque entité collective, que nous l'appelions peuple ou nation ou même humanité»<sup>283</sup>. Si les mots synthèse et intégration sont absents de ce commentaire, l'idée d'une très large mise en commun des intérêts liant le particulier à une quelconque entité collective soulève le rôle groupant du politique qui, sans nier les différences, doit les transcender au moins en certains points. Cela dit, c'est la philosophie de Weil qui pose davantage le politique en termes de synthèse, d'unification, voire de totalisation. Ricœur s'y attarde longuement.

Pour Weil, écrit Ricœur, le rôle du politique est clairement de réaliser une synthèse, d'atteindre une *conciliation entre des opposés*<sup>284</sup>. Que doit-il synthétiser et comment s'y prend-il? En peu de mots, le politique doit faire tenir ensemble la communauté et pour y parvenir son défi consiste à dépasser la *rationalité socio-économique*, qui isole les individus, en l'intégrant à un *sens raisonnable*. Autrement dit, le politique est conçu dans la philosophie weilienne comme une réponse à la nécessité de rendre sensée la rationalité socio-économique. Ce besoin de sens se fait sentir, affirme Weil, car l'homme dans une sphère socio-économique est essentiellement insatisfait. Il l'est d'une part parce qu'une société qui se définit uniquement en termes économiques est fortement stratifiée et que la division sociale en groupes et en couches «entretient l'isolement et l'insécurité de l'individu». Il l'est d'autre part parce que l'individu en général «ne trouve pas de sens dans la simple lutte contre la nature et l'apologie du calcul efficace»<sup>285</sup>.

Dans ce contexte d'insatisfaction, le souci politique premier est de donner un sens à l'action rationnelle. Le politique cherche à modeler le *rationnel* pour le rendre *raisonnable*, ce qui veut dire : il vise à harmoniser les préoccupations instrumentales de la survie économique et la morale concrète. «Chez Weil, simplifie Ricœur, le rationnel, c'est le calcul, c'est la technicité, c'est la pensée des moyens; le raisonnable c'est le sens qui rend content, c'est la pensée des fins, la vue du tout»<sup>286</sup>. Ainsi, le politique a essentiellement une fonction raisonnable consistant à articuler ensemble une diversité d'institutions, de fonctions, de rôles, de sphères d'activités<sup>287</sup>. Cette articulation passe par une éducation «à et par la discussion», c'est elle qui intègre en un «tout» le formel (la morale), le rationnel

(le travail), l'historique (la tradition), le légal (le droit)<sup>288</sup>. Ce rôle synthétisant revient surtout à l'État qui est en position efficace pour prendre et appliquer des décisions articulant la communauté : «Sa vertu est de faire tenir ensemble le critère du calcul efficace et le critère des traditions vivantes qui donnent à la communauté le caractère d'un organisme particulier, visant à l'indépendance et à la durée»<sup>289</sup>.

En reprenant le vocabulaire weilien, Ricœur nomme «universel concret» la synthèse engendrée par le sens raisonnable. Il s'agit d'un universel car l'intégration entre opposés et entre individus isolés donne naissance à une unité, à un tout. Cette unité, bien qu'elle soit «inachevée», c'est-à-dire jamais parfaite ou définitive, est considérée «réelle». C'est pour marquer cette réalité qu'elle est dite «concrète». Autrement dit, l'universel concret n'est pas idéal, c'est une unité réelle et concrète dans la mesure où elle est incontournable, nécessaire, vitale pour la survie de la communauté. Elle existe toujours-déjà, non en tant qu'idéal, mais bien en tant qu'«exigence»<sup>290</sup>.

Ricœur aborde également le caractère synthétisant et intégrateur du politique dans des textes qui ne font pas directement référence aux philosophies de Arendt et de Weil. Lorsque la brièveté s'impose, l'auteur soude en une phrase ce que nous avons ici appelé les dimensions de l'action et de la synthèse : « C'est uniquement lorsque nous considérons le pouvoir de décision de la communauté prise comme un *corps*, comme un ensemble doté d'un pouvoir central, que nous faisons ressortir en même temps ce qu'il y a d'original dans le phénomène politique »<sup>291</sup>. Le vocable choisi est clair. Il est question de *décision* et par le fait même d'action, il est question de la communauté prise comme un *corps*, soit en tant qu'ensemble articulé, synthétisé, intégré, uni.

#### 1.4 Le politique : des questions de *répartition* et de *distribution*

Sur quoi doit spécialement se prononcer la communauté prise comme un corps? En répondant à la question, une quatrième caractéristique du politique surgit. Si le politique est un domaine de décision, et par le fait même d'action, ces décisions concernent surtout les questions de distribution et de répartition dans une société. Ricœur développe cet aspect dans toute une série de textes ayant pour thème la notion de justice et comme référence principale l'œuvre de John Rawls. Dans ces écrits, la réflexion débute en introduisant la société comme un «système de partage» de droits et de devoirs, de revenus et de patrimoines, de responsabilités et de pouvoirs, d'avantages et de charges<sup>292</sup>. Avec cette lunette, la société implique bien plus qu'un grand « vouloir vivre ensemble », c'est un engagement entre des partenaires qui reçoivent littéralement des parts marchandes et non-marchandes, dans les deux cas investies de signification et de valeur<sup>293</sup>. C'est précisément cette distribution de parts qui pose

un problème de justice, un problème constitutif du social qui trouve une issue momentanée et sans cesse renouvelée à travers le politique. Les institutions politiques, soutient Ricœur en toutes lettres, se laissent définir par cette fonction de distribution, de partage et de répartition<sup>294</sup>.

Ce partage, ajoute-t-il au bout de sa réflexion et en réponse à Rawls, ne peut se faire sans une évaluation du contenu de ce qui est à partager. Il exige que l'on décide, que l'on tranche, que l'on choisisse, que l'on marque un « ordre de priorité » entre les biens à distribuer. C'est cette hiérarchie, souvent implicite dans l'esprit de chacun, que le politique doit expliciter, médiatiser, peser avec rigueur, finir par poser, remettre en question lorsque le conflit de justice se réitère et tenter de reposer à nouveau.

L'urgence de fixer un tel ordre de priorité résulte de la description que nous avons donnée plus haut de la société comme système de répartition dans lequel les demandes qui s'élèvent des différentes sphères de la justice ne peuvent être toutes satisfaites, ni dans le même temps, ni dans la même proportion. L'hétérogénéité réelle des biens correspondants aux parts et aux rôles à distribuer souligne le caractère aléatoire et toujours révocable de l'ordre de priorité choisi. Il dépend alors de la discussion *politique*, et de la décision *politique*, d'assurer ce cadrage global de la loi. C'est dans ce sens et dans cette mesure que l'idée de justice requiert la *médiation du politique* pour rejoindre la pratique de la justice et ses institutions propres<sup>295</sup>.

Sur le chantier de cette difficile tâche de médiation politique se trouvent des outils précieux tels que les règles de procédure et la pensée déontologique. Indispensables pour prendre du recul face aux ordres de priorité paraissant évidents et pour assurer la possibilité de remise en question des hiérarchies de biens établies, les procédures ne tranchent toutefois pas à elles seules le litige distributif irréductible au social. Elles aident simplement à le faire. Nous y reviendrons le moment venu de mettre en lien politique et imaginaire.

### 1.5 Le politique : sphère d'*opinion* et de *discussion*

Le conflit de partage auquel doit faire face le politique est redoublé par un autre aspect lui aussi irrémédiablement conflictuel : le politique est une sphère d'*opinion* et de *discussion*, non de savoir. Ricœur souligne ceci chez Arendt, en signalant que ce qui « apparaît » dans l'espace public d'apparition c'est justement la pluralité des opinions. Il le reprend ensuite à son propre compte pour établir ce qu'il nomme, en s'inspirant des mots de Claude Lefort, « l'indétermination dernière quant au fondement du pouvoir de la loi ».



L'auteur rappelle à maintes reprises que le pouvoir selon Arendt se fonde sur l'opinion et non sur la vérité<sup>296</sup>. Cela s'applique au pouvoir effectif, c'est-à-dire à la pratique politique : les hommes agissent ensemble, se mobilisent, se rassemblent pour initier quelque chose dans le monde en fonction de leurs opinions et de l'échange qu'ils peuvent avoir avec les opinions d'autrui. Dans cette perspective, si le politique protège l'action et le pouvoir, soit l'initiative conjointe, ce qu'il doit protéger et faire apparaître ce sont précisément les opinions. Pour Ricœur, l'idée même de pluralité, que l'espace public déploie selon Arendt, introduit l'idée d'opinion. «[...] De quoi y a-t-il pluralité outre celle des corps, dit-il, sinon pluralité d'opinions»<sup>297</sup>. Ce que l'espace commun rend visible c'est donc l'échange des opinions, échange qui est action commune, qui est pouvoir.

L'irréductible pluralité des opinions confirme le caractère conflictuel-consensuel de la société qu'avait esquissé la problématique, tout aussi irréductible, de la distribution. Dans ce contexte conflictuel-consensuel «(...) le conflit n'est pas un accident, ni une maladie, ni un malheur; il est l'expression du caractère non décidable de façon scientifique ou dogmatique du bien public. Il n'y a pas de lieu d'où ce bien soit perçu et déterminé de façon si absolue que la discussion puisse être tenue pour close. La discussion politique est sans conclusion, bien qu'elle ne soit pas sans décision»<sup>298</sup>. Si décider demeure possible en terrain politique ou, autrement dit, si la société est consensuelle autant que conflictuelle, c'est parce que toute décision et tout consensus peut être révoqué à la lumière de procédures délibératives partagées<sup>299</sup>.

À partir de ce caractère conflictuel-consensuel du social et en reprenant les *Essais politiques* de Claude Lefort, Ricœur défend la nécessité de reconnaître en démocratie «l'indétermination dernière quant au fondement du pouvoir de la Loi»<sup>300</sup>. Cela signifie que le fondement du consensus ne peut être déterminé une fois pour toutes étant donné qu'il repose sur le conflit vif et continu des opinions. La loi a un fondement indéterminé parce qu'il est uniquement déterminable *historiquement*.

«La démocratie selon Claude Lefort, écrit Ricœur, naît d'une révolution au niveau du symbolisme le plus fondamental d'où procèdent les formes de société. C'est le régime qui accepte ses contradictions au point d'instituer le conflit. "La démocratie se révèle ainsi la société historique par excellence, société qui, dans sa forme, accueille et préserve l'indétermination, en contraste remarquable avec le totalitarisme (...)»<sup>301</sup>.

En parlant d'indétermination, Ricœur se rapproche éminemment du propos et du vocable de Castoriadis. La thèse principale de ce dernier, rappelons-le, consiste à dire que l'imaginaire et le social-historique ont un mode d'être caractérisé par l'«indéterminité» et l'«altérité», soit par le

surgissement de formes et de figures – d'*eidos* – nouveaux qui ne peuvent être prévus ou déterminés à l'avance. Il affirme également que la politique, en tant que remise en question continuelle et lucide de l'institution sociale globale, menée à partir de *doxa* et non d'*épistémè*, n'a pas de limites déterminées. Elle peut donc s'autodétruire. C'est le risque propre de la démocratie, que ne prend pas le totalitarisme. La proximité entre les deux penseurs est rendue d'autant plus notoire par le fait que Ricœur emprunte l'idée d'indétermination à Claude Lefort, compagnon de travail et de publications de Castoriadis pendant plus d'une décennie.

### 1.6 Le politique : agir résolument *tragique*

Les pages précédentes montrent que l'étude ricœurienne des philosophies de Weil, Arendt et Rawls met en lumière cinq grands traits du politique. Celui-ci est caractérisé comme le domaine de l'action, à travers lequel la communauté est intégrée en un tout et vise à la durée, puis au sein duquel, sur la base de l'échange d'opinions, est décidée la répartition qui fait de chaque membre un partenaire du tout. Ricœur complète ce profil avec deux observations dont la première consiste à souligner la nature *tragique* de l'agir politique.

Nature tragique essentiellement parce que le défi qu'affronte le politique est celui de tasser, d'éliminer, d'invalider des options pour fixer une voie commune, aussi momentanée soit-elle. Même si le résultat est consensuel, il fait irrémédiablement des mécontents. Ainsi, pour Ricœur, le politique est tragique parce qu'il implique sans cesse de faire des choix amenant avec eux, à différents degrés, deuil et insatisfaction. Le choix s'avère toujours frustrant. L'auteur formule l'éternel retour du deuil qu'impose le geste du choix de deux manières presque équivalentes. D'une part, le caractère tragique du politique, dit-il, revient à la simultanéité entre l'irréductible pluralité des vues sur le bon gouvernement et l'impossibilité de satisfaire toutes ces opinions à la fois; c'est au bout du compte la nécessité de trancher entre différentes valeurs<sup>302</sup>. *Antigone* de Sophocle, ajoute-il, illustre précisément l'impasse déchirante à laquelle conduisent des valeurs sourdes et aveugles. «Guerre des valeurs ou guerre des engagements fanatiques, le résultat est le même, à savoir la naissance d'un tragique de l'action [d'un tragique du choix] sur le fond d'un conflit de devoir»<sup>303</sup>. D'autre part, le politique est tragique aux yeux de l'auteur car il y a toujours plusieurs façons envisageables de répartir avantage et désavantages, droits et devoirs, alors que dans les faits il n'y a qu'une répartition<sup>304</sup>. S'il y a, par exemple, différentes manières de concevoir la redistribution des richesses, il n'y a qu'une seule table fixant pour un laps de temps donné les taux d'imposition selon le revenu.

Enfin, si les choix politiques, concernant par exemple l'établissement d'un ordre de priorité entre des valeurs permettant de trancher momentanément les questions de répartition et de distribution, sont tragiques, c'est parce qu'ils doivent être faits dans le cadre d'un « conflit des interprétations ». Le politique est *en soi* ce conflit, soutient Ricœur, plus la tâche difficile de le résoudre, non pas définitivement ni sans déplaisirs car cela s'avère impossible, mais temporairement<sup>305</sup>. Que faut-il pour que le conflit se désamorce? Cela requiert une option ou plutôt une instance de décision qui soit considérée comme suffisamment universelle. Or, cette instance universelle est dans les faits toujours opérée par une particularité. Il s'agit d'une particularité qu'on universalise par nécessité, afin de trancher. Le tragique du politique c'est donc aussi le caractère incontournable de ce que Ricœur nomme la « particularité violente ». Ce qui nous mène à développer l'approche spécifique de l'auteur quant à l'articulation entre politique, pouvoir et violence.

### 1.7 Le politique : *pouvoir et violence*

Au terme d'une reconsidération des rapports entre politique, pouvoir et violence, Ricœur se distancie de la logique conceptuelle arendtienne rendant antagoniques politique et violence. Le pouvoir selon Arendt, rappelons-le, procède de la capacité d'agir en commun, de l'aptitude à l'action concertée, et constitue le cœur de ce que doit être la préoccupation politique par excellence<sup>306</sup>. La théoricienne affronte avec cette position l'ensemble de la pensée politique occidentale ayant généralement vu le pouvoir comme un rapport de domination, comme pouvoir de contrainte<sup>307</sup>. À l'opposé de cette tradition, elle soutient que la violence est incapable de fonder le pouvoir; celle-ci émerge quand le pouvoir manque<sup>308</sup>.

Ricœur redémarre une réflexion sur le pouvoir en le posant de prime abord simplement comme un *moyen*. «Le pouvoir est une grande chose», c'est l'immense *moyen de faire* qui peut être fondateur mais qui comporte surtout un inévitable risque. La problématique du pouvoir porte en elle le «mal» spécifique du politique en tant que sphère différenciée de l'économique et du social. En elle se cristallise un «paradoxe politique» stable et permanent à travers les innombrables cas de figure de l'Histoire<sup>309</sup>.

Ce paradoxe repose sur deux inadéquations difficiles à contourner. D'une part, le pouvoir est conçu par la pensée politique libérale comme circonscrit par la délibération conflictuelle-consensuelle. Au terme de celle-ci – une *fin* figurée car la discussion n'est jamais définitivement close – on dépose le pouvoir entre les mains d'un corps universel. Or, cet idéal d'universalité, cette synthèse de la communauté qui se forme à travers le politique, reste toujours irrémédiablement opéré et rendu effectif

par une particularité. «Voilà la sphère politique qui se divise entre l'idéal de la souveraineté et la réalité du pouvoir, affirme Ricœur. [...] Nous rêvons d'un État où serait résolue la contradiction radicale qui existe entre l'universalité visée par l'État et la particularité et l'arbitraire qui l'affectent en réalité; le mal, c'est que ce rêve est hors d'atteinte»<sup>310</sup>. En réfléchissant à ce schisme entre idéal politique et réalité du pouvoir, Ricœur revient sur l'«universel concret» auquel aboutissait la philosophie politique weilienne en indiquant que celui-ci s'avère être dans les faits une particularité posée comme universelle.

En accédant au pouvoir, un groupe accède précisément à l'universel concret et se dépasse ainsi comme groupe particulier; mais la rationalité qu'il exerce, la fonction universelle qu'il assume coïncident avec sa position dominante; une théorie des groupes dominants (qui ne se résume pas nécessairement à la théorie marxiste de la lutte des classes) est cruciale pour la problématique du pouvoir<sup>311</sup>.

Cette particularité universalisée est «violente» dans la mesure où elle nie la prétention à l'universalité des autres particularités. Elle l'est aussi parce que pour maintenir son statut d'universelle elle finira tôt au tard par « parler le langage de la violence »<sup>312</sup>. Ses mots seront ceux de l'honneur, de la forfanterie, de l'intransigeance, ceux qui soulèvent les foules, les réunissent, les amalgament par opposition à quelque chose et les envoient parfois à la mort.

Une seconde inadéquation fondamentale se présente d'autre part et consolide le paradoxe politique. Si la première consistait en la non-identité entre l'idéal d'universalité et la particularité violente qui l'effectue, la deuxième renvoie à la non-identité entre les intérêts de la particularité posée comme universelle et les intérêts du bien public. À partir de là, le «grand danger» du pouvoir c'est que la particularité qui l'opère puisse toujours en abuser, en faire usage à son bénéfice : «Toujours le souverain tend à escroquer la souveraineté; c'est le mal politique essentiel»<sup>313</sup>. Cela paraît évident, objectera-t-on, qu'un décalage existe entre le concept général du pouvoir et le pouvoir tel qu'il est pratiqué au cas par cas. Les dérapages n'invalident pas pour autant le concept. Ce que Ricœur affirme, pourrions-nous répondre, c'est précisément que l'idée, le concept même du pouvoir, doit prendre en compte l'inadéquation irréductible entre l'idéal de synthèse du groupe et son application par une particularité. Autrement dit, il faut tenir compte du caractère tragique du pouvoir – forcément concrétisé dans une entité particulière pouvant abuser de son statut – dans sa conceptualisation même. Cet abus à jamais possible, constamment réitéré au cours des siècles, est d'un risque démesuré. Pourtant, dit Ricœur, il est paradoxalement incontournable, le pouvoir et la particularité violente étant nécessaires à la décision et à l'action. Ainsi, le politique concerne de proche en proche tout ce qui peut influencer la distribution du pouvoir, c'est-à-dire des moyens de faire<sup>314</sup>. Ce mal politique autour de la

question du pouvoir et de la particularité violente, défend l'auteur, n'est pas signe d'une pensée pessimiste ou défaitiste. Certes, thématiser la connexion entre la violence et la raison dans la théorie même de l'État ne permet pas de poser celui-ci comme la synthèse raisonnable intégrant ce qu'isole la société du travail. Au sein de l'État apparaissent paradoxe, instabilité, déraison. Cela dit, un État conçu comme intrinsèquement paradoxal permettrait de mieux fonder une théorie de la discussion publique et des limitations réciproques<sup>315</sup>.

## 2. Liens entre politique et imaginaire selon Ricœur

À partir du regard que Ricœur porte sur le politique, retracé ici par les thèses que l'auteur souligne chez ses contemporains et par les observations qu'il leur oppose, nous poserons à nouveau la question qui stimule notre recherche : quels liens peut-on établir entre les concepts d'imaginaire et de politique? Plus spécifiquement, comment la notion d'imaginaire permet-elle d'identifier des phénomènes qui participent à l'institution du politique dans une société? Politique et imaginaire, dans la perspective ricœurienne, s'interpénètrent de trois manières. Les imaginaires, ces réseaux ouverts de significations et d'expressions en transformation constante, jouent un rôle central dans trois dimensions du politique. D'une part, en eux s'enracinent les *pré-compréhensions* du monde, profondément ancrées dans chaque individu, qui doivent être *pesées* lorsque vient le temps de trancher les questions de répartition et de distribution. D'autre part, l'espace public d'*apparition* stimule la transformation des réseaux de sens dans la mesure où il donne ample visibilité aux *expressions* qui concrétisent les significations imaginaires sociales. Enfin, les *imaginaires de la violence* sont particulièrement influencés par le langage de la particularité violente et simultanément ils influencent le processus d'universalisation de cette particularité.

### 2.1 L'issue des questions de répartition et les imaginaires du juste

Les décisions de distribution et de répartition, telles que conçues par Ricœur, découlent d'une rencontre entre les imaginaires et le politique. Elles sont le fruit d'une médiation, d'une distanciation, à l'égard des imaginaires du juste. Le débat politique met en perspective des «ordres de biens» déjà-là, immémoriaux pour la plupart. La décision qui en résulte est certes médiatisée, réfléchie, pesée, mais s'enracine tout de même dans une culture, dans un réseau de *sens* de la justice que ce même débat politique, en tant qu'expression, protège, travaille et transforme<sup>316</sup>. Cette connexion entre imaginaires et politique se laisse voir dans les analyses ricœuriennes dédiées à la théorie de la justice de John Rawls, où elle apparaît en deux temps. D'abord, Ricœur rappelle l'objectif poursuivi par Rawls que l'on peut formuler ainsi : fonder des règles de partage indépendamment des imaginaires du bien et de



leur diversité. Ensuite, il indique pourquoi cet objectif est inatteignable et marque par-là l'une des relations les plus intimes entre politique et imaginaires.

Rawls vise à mettre au point des principes de justice qui soient indépendants des différentes manières de percevoir le bien. Son but, écrit Ricœur, est de fonder une déontologie sans l'ancrer dans une téléologie du sens de la justice. Son pari est celui de procédures qui soient à ce point déliées de morale qu'elles puissent désamorcer des guerres de valeurs comme celles entre Antigone et Créon, guerres autrement vouées au cul-de sac. «Il est clair que pour Rawls l'accent ne doit pas être mis sur la signification propre des choses à partager, sur leur évaluation en tant que bien distincts, sous peine de réintroduire un principe téléologique et, à sa suite, d'ouvrir la porte à l'idée d'une diversité de biens, voire à celle de conflit irréductible entre biens»<sup>317</sup>. Le chemin que l'auteur américain emprunte pour atteindre son objectif marie déontologie et méthode contractualiste. Pour parvenir à des principes de justice indépendants des significations données au bien et du contenu spécifique de chaque bien à partager, il débute son raisonnement par une image fictive d'état de nature. La situation originelle et l'allégorie du voile d'ignorance jouent ce rôle. Dans le cadre de cette situation originelle se trouvent des individus dotés de raison, qui savent ce que tout être raisonnable est supposé souhaiter, soit des biens sociaux primaires, mais qui ignorent tout de leur histoire personnelle et de la place qu'ils occupent réellement dans la société<sup>318</sup>. Dans ces circonstances, ils doivent s'entendre sur des règles de partage. La thèse rawlsienne est la suivante : la situation originelle étant caractérisée par l'équité (*fairness*) entre participants, ces derniers seront tous convaincus par la même argumentation<sup>319</sup>. Ainsi, de la délibération en situation originelle résulteraient deux principes de justice. Ricœur met l'accent sur le deuxième, le principe de *maximin* veillant à «maximiser la part minimale» ou encore à diminuer les désavantages des plus défavorisés chaque fois qu'augmentent les avantages des plus favorisés. Ce principe assure que les partages inégaux soient les plus justes<sup>320</sup>.

Rawls parvient-il à des principes de partage dénudés de toute conception du bien? Non, répond Ricœur. Il coupe seulement avec *une* approche téléologique parmi d'autres, celle de l'utilitarisme selon laquelle dans certains cas une minorité peut être sacrifiée pour le bien-être de la majorité<sup>321</sup>. C'est la violence sacrificielle et le bouc émissaire tels que conçus par René Girard que la *Théorie de la justice* dénonce selon Ricœur<sup>322</sup>. Mais sa réponse va plus loin. Ce que Rawls réussit, dit-il, c'est la meilleure tentative contemporaine pour appréhender avec précaution et recul des pré-compréhensions immédiates du juste et de l'injuste. Autrement dit, les principes qui résultent de la délibération en situation originelle formalisent un sens de la justice déjà-là, «un sens de la justice qui ne cesse d'être pré-supposé»<sup>323</sup>. Ils trouvent eux aussi leur fondement dans des valeurs, dans des

éléments qui s'autorisent d'eux-mêmes, que Rawls appelle «nos convictions bien pesées» et que Ricœur nomme nos «pré-compréhensions du juste».

Par pré-compréhension du juste et de l'injuste j'entends quelque chose comme la Règle d'Or que l'on trouve formulée chez les rabbins du premier siècle, dans le Sermon sur la montagne et chez les moralistes de l'âge hellénistique : «Ne fais pas à autrui ce que tu détesterais qu'il te soit fait». [...] C'est en dernière instance notre sens de la justice, non pas intuitif, mais bien plutôt instruit et éduqué par une longue histoire culturelle d'origine juive et chrétienne, autant que grecque et romaine, qui préserve la caractérisation éthique de la règle de *maximin* en situation d'incertitude<sup>324</sup>.

Les pré-compréhensions du juste ou convictions bien pesées et les principes de justice se présupposent mutuellement, ajoute Ricœur. Cela forme un véritable *cercle* dans la démonstration rawlsienne, un cercle dans l'ordre des arguments. Cette circularité, note le critique, caractérise les grandes théories morales, juridiques et politiques qui ne créent rien *ex-nihilo* mais nous font voir après coup, peut-être avec plus de distance, nos convictions morales les plus répandues.

L'analyse que fait Ricœur de l'entreprise procédurale de Rawls laisse voir que la médiation du politique sur les questions de distribution et de répartition s'adosse, s'appuie, se fonde en dernière instance sur les imaginaires. La médiation consiste en l'établissement d'un ordre hiérarchique entre catégories de biens, fixé à moyen terme par la discussion. C'est à partir du *sens* que l'on donne au bien, de la *distinction* que l'on fait entre juste et injuste, que se fait cette mise en ordre prioritaire entre différentes conceptions du bien. Les imaginaires du juste et la médiation politique qui consiste à hiérarchiser temporairement les biens à distribuer, à trancher entre des sens de la justice, ne sont pas la même chose, mais ils se présupposent l'un l'autre comme convictions bien pesées et principes de justice. Ricœur conclut donc avec l'image suivante : les imaginaires qui investissent de la signification «bien» des objets, des attitudes, des parts sociales différentes se confrontent dans l'espace public, puis c'est l'État qui a la responsabilité de trancher l'ordre de priorité. Entre les deux, prennent place les procédures<sup>325</sup>.

Certes, Ricœur n'emploie à aucun moment le terme «imaginaire» pour désigner les pré-compréhensions du juste qui seront médiatisées et formalisées par l'espace public, les procédures et l'État. Néanmoins, il rend saillant le lien entre le *geste du choix*, cœur du politique, et les imaginaires en soulignant de manière très explicite le lien entre le processus qui mène à privilégier une option et l'*idéologie*. Conçue comme ensemble schématique de sens et de valeurs rassemblant la communauté, l'idéologie est une des deux formes de l'imaginaire social selon la théorisation que Ricœur en fait dans

*Du texte à l'action Essais d'herméneutique II*<sup>326</sup>. Dans *Lecture 1 Autour du politique*, il nous dit combien elle joue un rôle clé lorsque vient le temps de trancher entre des alternatives.

Que la simplification idéologique soit inévitable, cela ressortit de la finitude essentielle de l'action en général et de l'action politique en particulier. Dans l'action, il faut choisir, donc préférer, donc exclure. La contrainte est plus grande dans le champ politique. Ici, nulle pratique ne peut satisfaire à toutes les fins à la fois; dès lors chaque constitution exprime une échelle de priorités irréductibles l'une à l'autre en vertu de raisons contingentes, tributaires d'une conjoncture géographique, historique, sociale et culturelle, non transparente aux agents politiques du moment<sup>327</sup>.

Ricœur relie les « conceptions du bien » dans lesquelles s'enracine « l'échelle de priorité de chaque constitution » aux idéologies et par le fait même aux imaginaires. Il affirme que les procédures et le débat politique réussissent effectivement à ce que nous pesions nos imaginaires, à ce que nous prenions du recul face à eux – comme le juge qui grâce au droit parvient à juger en prenant du recul face à ses valeurs compréhensives. Cela dit, si les procédures offrent une voie de distanciation à l'égard de nos propres imaginaires, elles ne les enrayent pas pour autant. Les imaginaires de la justice, le sens que l'on donne au juste et au bien tout comme les expressions concrètes qui actualisent sans cesse ce sens, font partie des conjonctures particulières dans le cadre desquelles se déploient les procédures.

Si les significations imaginaires sociales sont la matière première du débat et des décisions politiques, ceux-ci en apparaissant à la vue de tous, en étant des expressions tangibles pouvant s'écarter des significations de départ, rendent plus probable que jamais la transformation des imaginaires institués du bien et du juste. Cela nous mène au lien entre espace public d'*apparition* et transformation des imaginaires.

## 2.2 L'espace public d'apparition et la transformation des imaginaires

En spécifiant que l'espace public est *public* dans la mesure où en lui *apparaît* l'action de chacun à la vue de tous, la pensée de Hannah Arendt, dont Ricœur reconnaît sur ce point l'énorme richesse, met en lumière que le politique est en soi, intrinsèquement, un moteur de changement pour les imaginaires institués\*. Il l'est parce qu'en protégeant la visibilité de l'action – essentiellement de l'opinion selon Ricœur –, il facilite d'une part l'avènement et la circulation des *expressions* qui

---

\* L'espace public d'apparition et le politique ne s'équivalent pas complètement. Le second englobe le premier. Dans la perspective de Arendt, reprise par Ricœur, l'espace public est le noyau du politique, son cœur, son épicycle; il s'agit, rappelons-le, de l'espace « proprement politique ». Voir Ricœur, Paul, « Langage, politique et rhétorique », dans *Lectures 1 Autour du politique*, Seuil, 1991, p. 162

concrétisent et actualisent les significations imaginaires sociales, et d'autre part parce qu'il assure que ces expressions aient une large *audience*.

L'ajout du complément «d'apparition» à la notion d'espace public indique l'importance de la visibilité du lien social et de l'échange d'opinions qui se produisent dans l'espace politique. Ricœur dit : «La seule expression : apparence, apparaître, apparition, semble interdire tout statut de virtualité cachée à la force d'adhésion qui fait tenir ensemble les membres du corps politique. Au contraire, le concept d'espace public d'apparition [...] exprime la visibilité même du lien social». Il complète : «La visibilité en question n'est pas autre chose que l'ouverture de l'échange. Échange de quoi? Eh bien, précisément d'opinion !»<sup>328</sup>. Ces opinions apparues, rendues visibles par l'espace public, peuvent changer notre façon d'appréhender le monde, nos réseaux de sens. Elles peuvent s'écarter des manières habituelles de distinguer les choses, de discerner, puis cet écart risque de susciter un déplacement des axes de distinction établis.

Ce qu'une conception approfondie de l'imaginaire nous permet d'ajouter à cette affirmation de base, c'est que la distance entre les opinions échangées et les imaginaires institués se détecte soit à travers le contenu propositionnel – sémantique – des opinions énoncées, soit à travers la forme, le style, la manière concrète par laquelle ces opinions sont exprimées. Cela veut dire que la *sensibilité* ou encore l'*esthétique* de la manifestation, de la marche, de la danse, des slogans, des cris qui apparaissent dans l'espace public et font exister un propos, sont des leviers de métamorphose des imaginaires autant que peut l'être le propos lui-même. Cette esthétique comprend les dimensions du son, de l'image, du rythme, pour ne donner que quelques exemples. Dans les faits, un contenu propositionnel n'existe pas sans son expression, il en est indissociable. Mais plus encore, selon Arendt et Ricœur, l'expression constitue un véritable passeport pour parvenir à entrer dans l'espace politique qui est une aire réservée à l'*apparition*. L'expression est un réquisit pour passer au politique et cela fait du passage au politique un estuaire pour la transformation des imaginaires.

L'espace public d'apparition stimule donc le changement des investissements de sens établis parce qu'il exige des expressions concrètes dont la concordance avec les significations sociales convenues n'est pas garantie. En corollaire, il encourage aussi le changement en assurant à ces expressions un auditoire. Si les expressions, les actions apparues, peuvent donner le coup d'envoi à un remue-ménage des axes de distinction constituant un imaginaire, il faut encore que ces expressions quittent l'intimité de chaque individu, qu'on y ait amplement accès, qu'elles aient une réception. C'est

l'espace public, proprement politique, qui veille à cela en faisant que ces expressions soient vues et entendues *par d'autres*.

En considérant l'espace public comme un espace d'*apparition*, l'activité politique devient liée à la transformation des imaginaires indépendamment de la volonté ou de l'intention consciente de l'homme agissant dans l'espace public. Celui-ci peut viser la conservation de valeurs et d'institutions traditionnelles, clamer l'impertinence de la remise en question de l'institué, mais en *agissant*, en *s'exprimant devant autrui à un moment et un lieu donnés*, il ouvre la porte à un écart entre ce qu'il exprime – incluant la manière qu'il a de l'exprimer – et les significations sociales instituées. Ici, la politique entame le mouvement des imaginaires via l'expression en public et non, comme chez Castoriadis, via la prise de conscience obligée de l'inexistence d'une source extra-sociale d'institution de la société. Autrement dit, la politique ne nécessite plus la mort de Dieu, ni même son agonie, pour transformer les imaginaires; elle est en elle-même possibilité de transformation en tant qu'elle donne visibilité élargie aux expressions.

### 2.3 L'influence réciproque entre particularité universalisée et imaginaires de la violence

La dimension du politique que nous avons cernée dans ce chapitre comme étant une intégration de la communauté en une synthèse, comme un universel concret ou encore, suite aux observations de Ricœur à ce sujet, comme une particularité violente, entretient une forte relation d'influence réciproque avec les *imaginaires de la violence*. À partir de la réflexion menée par Ricœur autour de ce qu'il nomme le paradoxe politique, les deux directions de l'influence peuvent être déduites. Au départ, on remarque qu'à travers son discours la particularité qui effectue l'universel concret a un impacte direct sur ce qui est considéré comme violent dans la société où elle agit. Le langage qu'elle tient, les mots qui lui permettent de conserver sa position universelle travaillent en profondeur les perceptions de la violence. Mais si on s'y attarde, il appert inversement que les significations imaginaires sociales de la violence sont déterminantes dans le processus au bout duquel naît l'unification opératoire de la communauté. Les imaginaires de la violence sont un tremplin rêvé pour passer de l'éclatement entre particularismes à une particularité universalisée.

Pour Ricœur, la synthèse de la communauté qu'engendre le politique est *violente* surtout à la lumière du *discours* que développent ceux qui la rendent opératoire et l'incarnent. Dans un premier temps, l'intégration de la communauté qui se forme à travers l'espace public constitue un dépassement et une atténuation des violences privées. Or, si la souveraineté pacifie, le souverain finit toujours par



parler le langage de la violence afin de consolider et renforcer son statut d'organe unitaire de décision. Avec la parole, la particularité violente stigmatise les violences privées pour les mettre en commun.

(...) Il y a politique parce qu'il y a Cité, donc parce que les individus ont commencé et partiellement réussi à surmonter leur violence privée en la subordonnant à une règle de droit. Les mots de la Cité portent cette marque universelle qui est une espèce de non-violence. Mais en même temps la communauté n'est politiquement rassemblée que parce qu'une force double cette forme et communique au corps social l'unité d'un vouloir qui rend des décisions et les impose pour les rendre exécutoires. Or, ce grand vouloir qui est loi pour les individus, est en même temps celui d'un grand individu colérique qui, un jour ou l'autre, parle le langage de la peur, de la colère, de la dignité offensée, de la forfanterie, c'est-à-dire de la violence. Ainsi, la règle de droit qui donne forme au corps social est aussi le pouvoir, c'est-à-dire une grande violence qui fraye sa voie à travers nos violences privées et parle le langage de la valeur et de l'honneur. Voici les grands mots qui soulèvent les foules et parfois les conduisent à la mort. C'est par un art subtil de la dénomination que le vouloir commun conquiert nos vouloirs; en accordant nos langages privés dans la fable commune de la gloire, il séduit aussi nos vouloirs et en exprime la violence, comme on exprime le jus d'un fruit qu'on presse<sup>329</sup>.

Il est important de remarquer que Ricœur parle des «mots» de la cité qui d'abord semblent marqués de non-violence mais qui au bout du compte appellent et pressent notre violence privée. C'est à travers ces mots, ces expressions tangibles ayant toujours un style, une matérialité, une forme, que le pouvoir politique opéré par une particularité influence les imaginaires de la violence. Les diverses formes d'expression qu'emploie l'opérateur du pouvoir pour perpétuer sa place, parmi lesquelles figure surtout la « voix » selon Ricœur, peuvent en tout temps se distancier des significations instituées de la violence. S'il y a écart entre ce langage – son esthétique autant que son propos – et le sens qu'on donne habituellement à la violence, ce sens est appelé à être transformé.

Si la particularité violente peut donner le coup d'envoi à une transformation des imaginaires de la violence étant donné les expressions qu'elle utilise pour encourager son statut universel, de quelle manière les imaginaires de la violence influencent-ils à leur tour l'institution du politique et plus spécifiquement la formation de la particularité violente? Notre hypothèse est la suivante. Une particularité prend la place de l'universel et effectue l'intégration de la communauté en un tout lorsqu'il y a *synchronisation des violences privées*<sup>\*</sup>, c'est-à-dire lorsque des gens différents sont interpellés par le même sentiment de violence, par exemple celui d'être violenté ou de se sentir en droit

---

\* Le terme «synchronisation» est emprunté aux travaux en cours d'Alexis Richard concernant les processus d'identification menant à l'hostilité mutuelle. Nous l'utilisons par contre dans une acception différente.

de faire violence. Ce sentiment survient ou non dans chaque individu à un endroit et à un moment précis en partie en fonction des significations imaginaires que l'on donne à la violence dans ce contexte spécifique. Ainsi, il semble possible d'introduire une inflexion dans le raisonnement de Hobbes stipulant que la violence et la guerre de tous contre tous constituent la donnée pré-politique primordiale. La violence effective échoue à elle seule pour rendre compte de l'institution du politique. Le «fait» de la violence doit être complété par l'analyse des imaginaires de la violence, par l'étude des significations qui investissent de sens les gestes considérés comme violents. C'est conditionnellement à la synchronisation de ces significations, à condition qu'une multitude les ressente en même temps, que se forme l'instance de pouvoir estimée universelle.

En anticipant sur les thèses d'Ernesto Laclau, considérons le point de vue selon lequel la représentation de l'universel est une construction discursive prenant corps à partir du moment où de multiples différences se projettent dans un mot – sans référent – qui finit par représenter la totalité impossible du corps social. Dans cette perspective, l'universel manque toujours de contenu spécifique, mais ce manque est comblé de manière contingente – au niveau de la représentation – lorsque des «demandes sociales» différentes trouvent partiellement réponse dans un discours et qu'il se crée entre elles une relation d'équivalence. La réflexion de Ricœur nous mène à penser que, à plus fort titre que des «demandes» clairement formulées, ce sont les violences privées qui trouvent réponse dans le discours politique. Celui-ci devient précisément *politique* lorsque, sur la base de la synchronisation des perceptions de la violence, il produit des effets totalisants. Ainsi, les imaginaires de la violence sont politiques dans la mesure où l'unification des particularismes se fait quand les violences privées sont *accordées*, comme le dit Ricœur lui-même. Cette syntonisation des violences privées sur la même fréquence, cet accordement des violences de chacun en une grande symphonie, dépend des «sentiments» de violence que le langage du pouvoir viendra chercher, exacerber, accentuer. Ces sentiments dépendent à leur tour de ce qui est perçu généralement comme violent dans une société spécifique, leur déterminant premier et leurs repères se trouvent dans les imaginaires sociaux de la violence.

Ce qu'il importe de retenir, c'est qu'à la base de l'institution du politique, à la base des effets totalisants du politique, il y a une synchronisation des imaginaires. Qu'il s'agisse de demandes sociales concrètes ou de perceptions de la violence, l'important c'est que ces éléments soient mis en relief, qu'ils brillent sur un fond plus terne et s'en détachent, simultanément pour une multitude de personnes et de groupes différents. L'institution du politique requiert une synchronie, une simultanéité, une

convergence sur le plan temporel entre des entités différenciées qui dans leur interrelation forment le social.

\*\*\*

Un espace-temps où il est possible d'agir, de prendre des initiatives librement et de les faire voir aux autres, dans lequel on échange des opinions en vue de décider. Décider quoi? Entre autre l'ordre de priorité qui régira la distribution des biens; dessein vain, tragique, parce que ne pouvant jamais satisfaire à tous en même temps et devant par le fait même être inlassablement repris. Un espace-temps dans lequel on peut raconter les actions et les décisions qu'on a jadis prises, ce qui nous immortalise. Dans le cadre duquel on affronte la responsabilité d'une intégration minimale entre tous, synthèse impliquant que les décisions prises et les manières de les rendre opératoires soient respectées par chacun. Un espace-temps ayant en son sein la question du pouvoir, la problématique des moyens de faire, dont l'emploi quotidien revient dans les faits à une personne ou un groupe particulier. Un espace-temps qui par conséquent doit être conçu et représenté en tenant compte des abus que ces opérateurs du pouvoir risquent de commettre. Voilà le politique tel que Ricœur l'a vu, tel qu'il l'a lu chez Arendt, Weil et Rawls, tel qu'il l'a réécrit à sa manière.

Les acteurs et les actions prenant place dans cet espace-temps sont intimement liés à des imaginaires qui les sous-tendent, dans lesquels ils puisent et qu'ils risquent de transformer à leur tour. D'une part, l'échange d'opinions dans le cadre de procédures communes nous fait prendre du recul face à nos imaginaires – nos idéologies – de la justice : il nous fait bien peser nos pré-compréhensions du juste et de l'injuste. Cela dit, les imaginaires de la justice ne sont jamais totalement éliminés, ils demeurent toujours la matière première que manie la médiation politique pour accoucher d'un ordre de priorité temporaire entre conceptions du bien rendant possible la prise de décision.

D'autre part, la particularité universalisée rendant opératoire l'intégration de la communauté trouve appui sur les imaginaires de la violence. L'universalisation de cette particularité dépend de la synchronisation des violences privées. Cela ne veut pas dire que l'institution du politique ait comme pré-requis la généralisation de violences effectives, comme le propose la perspective de Hobbes, mais bien que la constitution et le maintien de la particularité agissant au nom de la synthèse de la communauté exige que les multiples perceptions de la violence, que les différentes significations attribuées à la violence, convergent et soient ressenties en même temps. Cette synchronisation, cette simultanéité peu être atteinte à partir des expressions qui quotidiennement donnent une existence

concrète aux imaginaires de la violence. Parmi ces expressions se trouvent les mots qu'emploie la particularité universalisée. À travers son discours, à travers sa voie, à travers ses expressions, la particularité qui cherche à maintenir son statut d'universelle risque de modeler, de transformer, les imaginaires de la violence desquels elle dépend.

Sur un plan beaucoup plus global, la notion d'expression permet d'appréhender l'impact du politique, tel qu'abordé par Paul Ricœur, sur les imaginaires. En le concevant en tant qu'espace public d'*apparition*, le politique – dans la mesure où il stimule et protège les *expressions* qui actualisent les significations sociales et peuvent ce faisant s'en écarter – est *en soi* un moteur de changement des imaginaires. L'action apparue, exprimée, réquisit pour passer au politique, est en elle-même susceptible de transformer les réseaux de significations qui médiatisent la réalité dès qu'elle apparaît à la vue des autres. Elle ouvre la voie à des écarts entre significations et expressions qui propulsent le processus de mouvement et de reconfiguration des imaginaires et cela, à l'inverse des thèses de Castoriadis, indépendamment de l'« intention » ou du « degré de conscience » de celui qui agit.

## CHAPITRE 5

### POLITIQUE ET IMAGINAIRE CHEZ ERNESTO LACLAU

Ernesto Laclau, intellectuel d'origine argentine, professeur de théorie politique à l'Université d'Essex, écrit en 1985 avec Chantal Mouffe *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*<sup>330</sup>. Seul, il publie ensuite *New Reflexions on The Revolution of Our Time*<sup>331</sup> et *On Populist Reason*<sup>332</sup>. Ses travaux, centrés sur une re-conceptualisation de certaines grandes catégories de la tradition marxiste, principalement celle d'universalité, font intervenir de façon claire la notion d'imaginaire social. La deuxième partie de ce chapitre met en lumière ce trait important. La première section retrace d'abord les principales thèses défendues par l'auteur dans *Hegemony and socialist strategy...*, dans *La Guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*<sup>333</sup> – seule publication traduite en français à ce jour – et dans la traduction espagnole de *Contingency, Hegemony and Universality*<sup>334</sup>. Pour exposer la pensée politique de Laclau, nous puisons également dans les contributions de l'auteur à *Les frontières du politique en Amérique latine : imaginaires et émancipation*<sup>335</sup>, ainsi que dans les analyses de son œuvre contenues dans cet ouvrage collectif.

L'auteur se dédie à *repenser les concepts d'universalité et de particularité*. En les concevant dans le cadre d'une dialectique, il propose une voie intermédiaire qui s'inscrit dans un débat opposant deux écoles de pensée. Le particularisme radical est l'un des deux pôles de cet « affrontement », pour reprendre les mots de l'auteur<sup>336</sup>. Aspirant à éliminer la question de l'universalité, ce courant théorique se développe alors que les mouvements sociaux délaissent les luttes globales pour appuyer leurs revendications sur des identités culturelles particulières – les Noirs, les Chicanos de la côte ouest américaine ou les homosexuels par exemple. À l'autre bout du spectre se trouvent les tenants d'un universalisme positif. Dans cette perspective, qui est celle de la gauche traditionnelle selon Laclau, au-delà des particularités il existe une essence universelle déterminée qu'il est impératif de concevoir et de défendre. Ce qui préoccupe Laclau, c'est ce qu'il considère être les dangers propres à l'un et l'autre de ces deux courants. Le particularisme extrême, dit-il, mène à un relativisme autodestructeur. De plus, du point de vue politique, des revendications particulières non articulées entre elles risquent d'être assimilées une à une de manière « transformiste », terme emprunté à Gramsci, ce qui rend difficile la visée d'un changement majeur. Le danger de l'universalisme positif, pour sa part, est essentiellement un : il ouvre une brèche au totalitarisme. Ernesto Laclau se situe sur une tierce voie consistant à revoir l'articulation entre universel et particulier. En ce sens, tel qu'il l'indique lui-même, il radicalise la notion gramscienne d'hégémonie.



L'intense débat concernant les concepts d'universalité et de particularité fait suite à ce que Laclau et Mouffe nomment la «crise du marxisme». *Hegemony and socialist strategy...* expose en détail cette problématique et les diverses réactions qu'elle provoque au cours du 20<sup>ème</sup> siècle. Le nœud de la crise implique fondamentalement ceci : à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, en Allemagne, l'unification de la classe laborieuse, dont les «lois de l'histoire» et le développement espéré du capitalisme devaient naturellement accoucher, ne se produit pas.

This crisis, which served as the background to all Marxist debates from the turn of the century until the war, seems to have been dominated by two basic moments : the new awareness of the opacity of the social, of the complexities and resistances of an increasingly organized capitalism; and the fragmentation of the different positions of social agents which, according to the classical paradigm, should have been united<sup>337</sup>.

Cette crise demande donc de revoir les implications de la «logique de la nécessité». Elle dévoile une profonde lacune au sein de la tradition de pensée marxiste : l'absence d'une conception globale et opératoire de la «médiation politique»<sup>338</sup>. C'est à théoriser cette médiation que se dédie Laclau. Pour y parvenir, il s'appuie principalement sur les réflexions menées par Antonio Gramsci et Jacques Lacan.

La problématique de la médiation, écrit l'auteur, manque de développements non seulement au sein du marxisme mais dans l'ensemble de la philosophie du début du 20<sup>ème</sup> siècle. Ce dernier a commencé avec trois illusions d'un accès immédiat aux choses en soi, affirme Laclau, qui sont «le référent, le phénomène et le signe»; il s'agit des points de départ de la philosophie analytique, de la phénoménologie et de la linguistique<sup>339</sup>. La pensée de l'immédiat s'amenuise toutefois rapidement dans chacune de ces traditions, avec respectivement Wittgenstein, Heidegger et les multiples critiques du signe. Gramsci et Lacan, ajoute-il enfin, font également partie des pionniers ayant mis en lumière le caractère incontournable de la médiation. Le premier s'attaque à la notion d'universalité dans le cadre du marxisme en postulant que l'universalisation d'un groupe est toujours momentanée et médiatisée par des interactions au sein de la société civile. Il ne s'agit pas du fruit qu'engendrent directement les vices de l'État ou les inexorables lois de l'histoire<sup>340</sup>. Le second repense la notion de Réel dans le cadre de la psychanalyse en affirmant que celui-ci est toujours médiatisé par le Symbolique. L'importance de la médiation symbolique, qui se concrétise notamment dans le langage, mène Lacan à concevoir l'autonomie relative des signifiants, c'est-à-dire des mots, à l'égard des signifiés, c'est-à-dire le sens des mots, les images mentales auxquelles les mots renvoient<sup>341</sup>. Cette perspective constitue pour Laclau, comme nous le verrons, la clé d'interprétation pour appréhender la médiation politique.

### 1. Le politique selon Ernesto Laclau

En quoi consiste donc la médiation politique sur laquelle Laclau porte toute son attention, notamment à partir de Gramsci et de Lacan; quelle est cette médiation qu'il considère constitutive étant donné qu'à son avis la réconciliation finale de la société avec sa propre essence est une illusion<sup>342</sup>? Elle repose sur des relations hégémoniques – qui sont des articulations momentanées entre particularités – à travers lesquelles l'universel est représenté. Ces articulations entre entités particulières sont à la base des divisions et des antagonismes sociaux temporairement fixés<sup>343</sup>. Ainsi, le politique est ici défini en termes de *relations hégémonico-discursives*. Cela condense tout ce qui touche aux jeux de langage permettant la représentation d'un sujet universel, qui d'après Laclau sont possibles uniquement s'il se produit une équivalence entre des demandes sociales différentes, autrement dit, s'il se produit une relation hégémonique. Dans cette perspective, une entité particulière s'avère politique lorsque, à travers son articulation avec d'autres particularités, elle a des effets universalisants<sup>344</sup>. «Pour qu'une demande, une position de sujet, une identité, devienne politique, elle doit signifier quelque chose de plus qu'elle-même, elle doit vivre sa propre particularité comme un moment ou un morceau d'une chaîne d'équivalence qui la transcende et de ce fait l'universalise»<sup>345</sup>. La théorie de l'hégémonie, qui «concerne les effets universalisants issus de contextes spécifiques aux niveaux social et culturel»<sup>346</sup>, se présente alors comme la catégorie fondamentale de l'analyse politique<sup>347</sup>.

Laclau tente de dégager la «logique de l'hégémonie». Retracer une logique, spécifie-t-il, implique d'étudier «comment des entités doivent être pour que soient rendues possibles les règles qui gouvernent leur interaction»<sup>348</sup>. Les règles dont il est question sont celles qui régissent les jeux de langage entre entités. Ensemble, elles forment une «grammaire»<sup>349</sup>. La logique de l'hégémonie permet donc de rassembler en une vision cohérente les diverses dynamiques – épistémologiques, conceptuelles, sociales ou rhétoriques par exemple – qui accompagnent la construction discursive d'un sujet universel. Dans différents textes voués à faire une synthèse de sa démarche, l'auteur énonce quatre dimensions clé de la logique hégémonique<sup>350</sup>. D'abord, dit Laclau, 1) les relations hégémoniques prennent racine dans le cadre d'une *inégalité de pouvoir* entre particularités. 2) Elles impliquent la *représentation d'une impossibilité*, puis *transcendent l'opposition entre particularité et universalité*. 3) Pour opérer, elles requièrent la production de *signifiants à tendance vide* qui tout en maintenant l'incommensurabilité entre l'universel et les particularités permettent aux particularités d'assumer la représentation de l'universel. Finalement, 4) la relation hégémonique est une condition de la constitution de *l'ordre social*. Ces quatre dimensions de l'hégémonie seront approfondies systématiquement tout au long de cette première partie afin de spécifier quelles sont les «surfaces

d'inscription», notamment discursives, sur lesquelles, selon Ernesto Laclau, le politique est susceptible de prendre forme.

### 1.1 Les inégalités de pouvoir

D'après l'auteur, la représentation de l'universel se construit à partir de l'exclusion d'un secteur oppresseur qui se présente comme le «crime universel» empêchant la société de coïncider avec sa propre essence, c'est-à-dire son universalité<sup>351</sup>. «La construction même de l'universalité présuppose une exclusion radicale»<sup>352</sup>. Différentes identités sociales ou «positions de sujet» discursives\* se trouvent devant ce qui est considéré comme la source de l'oppression. Toutefois, elles n'ont pas toutes le même statut. Seulement certaines d'entre elles paraîtront capables de faire face à l'oppresseur, ce qui procède et fait montre d'un véritable *pouvoir*.

Même si le crime contre la société est *général*, seul un secteur *en particulier* ou une constellation de secteurs, plus que le peuple pris comme un tout, est capable de le vaincre, cela peut seulement signifier que la distribution du pouvoir à l'intérieur du pôle populaire est essentiellement inégale. [...] *On voit ainsi une première dimension de la relation hégémonique : l'inégalité de pouvoir est constitutive d'elle*<sup>353</sup>.

Laclau ne spécifie pas davantage en quoi consistent les dites inégalités de pouvoir. La notion même de pouvoir demeure floue malgré sa place décisive dans le raisonnement de l'auteur. Comme nous le verrons un peu plus tard, cette disparité de pouvoir explique que certains signifiants plus que d'autres finissent par représenter momentanément la totalité du corps social, son universalité.

## 1.2 Représenter une impossibilité et transcender l'opposition entre particulier et universel

### 1.2.1 L'universel, nécessaire et impossible à la fois

La représentation de l'universel relève d'une claire nécessité, affirme Laclau, dans la mesure où elle constitue un *fondement* pour la constitution de chaque identité particulière : «La particularité nie et requiert à la fois l'universel, c'est-à-dire le fondement»<sup>354</sup>. Toute identité discursive est inséparable d'un contexte général. En s'affirmant, elle affirme *de facto* une toile de fond à l'égard de laquelle elle se distingue; elle affirme son altérité globale<sup>355</sup>. Autrement dit, il n'y a point de positivité sans une négativité qui la fonde. Pour l'auteur, celle-ci s'avère être une exclusion radicale, une négation, un lieu de non-identité qui pousse à construire l'identité. Par exemple, le contexte d'oppression qui nie l'opprimé, qui précisément l'opprime, constitue la base de son identité; il en fait

\* Ces identités résultent, comme nous le verrons plus tard, de la « logique des différences ».

partie comme un horizon délimitant<sup>356</sup>. Laclau reprend sans cesse cette idée : «un négatif qui contribue à la détermination d'un contenu positif est partie intégrante de ce dernier»<sup>357</sup>. Dans un second temps, la représentation de l'universel est aussi nécessaire afin qu'il y ait interaction politique. Sans elle, soutient Laclau, les particularités deviendraient entièrement antagoniques, ce qui risquerait de se traduire en destruction mutuelle entre tous les adversaires<sup>358</sup>.

En tant que fondement négatif prenant la forme d'une exclusion radicale, l'universel est un *manque constitutif* de l'identité. «La totalité est impossible et elle est en même temps exigée par le particulier : en ce sens, elle est présente dans le particulier comme ce qui en est absent, comme un manque constitutif qui force constamment le particulier à être plus que lui-même, à assumer un rôle universel qui ne peut être que précaire et instable»<sup>359</sup>. Si l'universel est un manque, le représenter implique des processus d'objectivation rendant tangible ce qui est absent, ainsi que la circulation de symboles de cette absence. La représentation de l'universel n'est donc ni un principe, ni une explication de l'identité, mais la manifestation de son incomplétude. L'effet des symboles de l'universalité consiste à «surer» temporairement des positions discursives «disloquées», c'est-à-dire des identités positionnées face à quelque chose qu'elles n'ont pas – leur fondement négatif – et comprenant par conséquent en elles une fracture interne<sup>360</sup>. Les notions de suture et de dislocation recevront incessamment plus de détails. Il suffit pour l'instant d'ajouter que, parce qu'il s'agit d'un manque, l'universel est *vide de contenu propre*<sup>361</sup>. Le vocable l'indique: c'est un fondement *négatif*, sans contenu positif. Par définition, il n'a pas de contenu déterminé. C'est dans la mesure où il correspond à un fondement prenant la forme d'un manque, à une absence sans objet fixe, que Laclau l'aborde à la fois comme nécessaire et impossible\*.

Qu'est-ce que cela entraîne? En résulte-il qu'il soit vain de penser l'universel, de tenter de l'analyser? Non, affirme Laclau. Les pratiques sociales produisent des institutions qui sont traversées par des incompatibilités logiques, mais cela ne veut pas dire qu'elles ne sont pas fonctionnelles<sup>362</sup>. L'impact de cette contradiction à la base de certaines institutions est plutôt d'ordre politique : pour opérer, celles-ci doivent sans cesse être interprétées et cette interprétation relève d'un rapport de

---

\*Concevoir à la fois nécessité et impossibilité s'inscrit dans la tradition de pensée psychanalytique. L'universel comme manque intrinsèque, présent en tout temps de par son absence, fait écho au Réel tel que conçu par Lacan. Chez les deux auteurs, «toutes les formes de non-fixation sont organisées autour d'un manque originel, d'un impossible constitutif». Voir Butler, Judith, Laclau, Ernesto et Žižek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica de Argentina, 2000, p. 70, p.77-78, p. 291 et Laclau, Ernesto, *La Guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, La découverte, 2000, p. 97

pouvoir. «Le fossé insurmontable entre la possibilité et la nécessité nous conduit, dit Laclau, à ce que Nietzsche appelait la "guerre des interprétations"»<sup>363</sup>.

### 1.2.2 Comment représenter quelque chose d'impossible et de nécessaire à la fois?

La simultanéité entre nécessité et impossibilité mène à trois conséquences théoriques d'envergure, dont les deux premières s'annoncent comme suit : l'universel peut seulement être saisi dans le champ de la représentation, puis il est toujours représenté de manière inadéquate<sup>364</sup>. La plénitude du corps social, la totalité des identités, n'a aucun moyen d'expression directe. Elle est toujours sentie, vécue, objectivée par un intermédiaire, notamment parce qu'elle manque de contenu en tant que tel. Autrement dit, l'universel se manifeste seulement dans le champ de la représentation – à la *limite* de ce champ comme nous le verrons plus tard – et cette manifestation requiert une médiation par le particulier. Croire à une totalité immédiate, à un contenu qui coïncide parfaitement avec l'universel, qui le soit ontologiquement au lieu de le représenter à un moment et un lieu donnés, équivaut à une illusion si l'on considère que l'universel est un manque, un vide justement en carence de contenu. La médiation – le passage obligé par un intermédiaire – résulte donc de l'impossibilité de l'universel, de son vide, alors que l'effet qu'elle produit agit comme remède face à sa nécessité. C'est de cette médiation que découle l'inadéquation irréductible à toute représentation de l'universel. Il y a toujours incommensurabilité entre l'universel et ce qui le représente, dit Laclau, parce que dans chaque concrétisation, dans chaque incarnation de la plénitude, il reste toujours un résidu, une trace, de la particularité médiane<sup>365</sup>.

La persistance de cette chaire particulière, de ce corps fini représentant une totalité qui le dépasse, fait dire à l'auteur en troisième lieu que l'universel est *contingent*. L'universalité médiatisée par une particularité est une universalité contingente<sup>366</sup>, elle se déploie dans l'histoire. Si l'universel est un fondement, celui-ci est «un lieu vide occupé de façon politique et contingente par des forces sociales variées...»<sup>367</sup>. Cette contingence réfère à l'inexistence d'une détermination nécessaire concernant la particularité qui représente l'universel. Elle va de pair avec l'affirmation de Laclau indiquant que la représentation de l'universel par le particulier, enjeu central de relations hégémoniques s'inscrivant toujours dans le temps, est d'ordre *ontique* et non ontologique<sup>368</sup>. Ce qui relève de l'ontologie, c'est la totalité comme absence.

L'objectivation de l'universel moyennant une médiation par le particulier est possible étant donné la *dislocation* intrinsèque à toute particularité. D'un côté, toute entité particulière s'affirme différente des autres particularités autour d'elle, mais d'un autre, elle partage avec celles-ci quelque



chose qui la rend équivalente, qui la nie comme entité différentielle. Ce point en commun entre toutes les différences c'est le rapport négatif à l'exclusion radicale qui les fonde. La dislocation repose donc sur une ambivalence constante : la particularité est à la fois différente et équivalente.

L'identité de chaque élément est par nature divisée : d'une part, chaque différence s'affirme en tant que différence; d'autre part, chacune d'elles s'annule comme telle en entrant dans une relation d'équivalence avec toutes les autres différences du système. Et comme il n'y a de système que pour autant qu'il y ait exclusion radicale, cette division ou cette ambivalence est constitutive de toute identité systémique<sup>369</sup>.

Encore une fois, un contexte d'oppression généralisée illustre bien la dislocation. Les revendications de groupes divers portent sur des contenus différents, mais ces identités de groupe, en tant qu'opprimées, s'équivalent face à l'opresseur<sup>370</sup>. Le caractère constitutif de la dislocation, ajoute Laclau, conduit à mettre en doute l'idée d'une « clôture métaphysique » ou, en d'autres termes, d'une complétude en soi pour chaque identité. C'est l'œuvre d'une *distorsion*, toute aussi constitutive et incontournable\*, qui porte à croire qu'une entité, quelle qu'elle soit, est en elle-même close, finie, pleine du même<sup>371</sup>. La distorsion, fruit d'une médiation discursive, « consiste précisément à créer cette illusion, c'est-à-dire à projeter dans une chose par essence divisée l'illusion de la plénitude et de la transparence à soi qui lui font défaut »<sup>372</sup>.

### 1.2.3 Une représentation engendrant la subversion mutuelle du particulier sur l'universel et de l'universel sur le particulier

Pour Ernesto Laclau, la logique de l'hégémonie doit pouvoir rendre compte des impacts qu'ont réciproquement l'un sur l'autre universel et particulier. Elle a pour but de saisir la dialectique et l'interpénétration entre ces deux construits sociaux, plus que leur polarisation. Dans cette perspective, il est erroné de penser l'universel comme un espace vide que des particularités colmateront une après l'autre en file indienne, avant de retrouver leur place bien particulière au terme de cette occupation. S'il y a effectivement une subversion du vide, c'est-à-dire un processus discursif de surinvestissement qui le déforme, il demeure que la subversion est mutuelle. Au cours du surinvestissement, la particularité qui médiatise l'universel est subvertie en retour. « L'universel est un lieu vide, un manque qui ne peut être rempli qu'avec le particulier, mais qui, à travers sa vacuité, produit une série d'effets cruciaux dans la structuration/destructuration des relations sociales [des relations entre entités différenciées] »<sup>373</sup>.

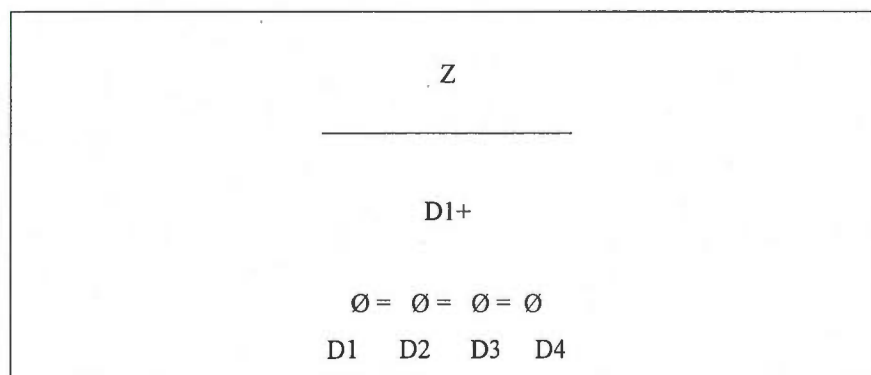
---

\* Laclau laisse entendre que la distorsion est incontournable si l'on veut pouvoir donner un sens aux choses, si l'on veut que des distinctions entre entités puissent se faire valoir.

Dans un cas comme dans l'autre, la subversion se présente comme l'effet de ce que Laclau nomme des «pratiques» ou encore des «logiques» articulatoires. Celles-ci peuvent être de deux types : soit il s'agit de relations d'équivalence, soit il est question de relations de différence. Comme le dit l'auteur, la subversion, de part et d'autre, ne peut se faire qu'à partir de la matière première disponible, c'est-à-dire les différentes positions structurales qui forment l'espace symbolique. Ces positions au niveau linguistique sont les relations syntagmatiques (de combinaison) et paradigmatiques (de substitution); à un niveau plus général, elles s'avèrent être des relations de différence et d'équivalence<sup>374</sup>.

Ce qui subvertit l'universel, c'est-à-dire ce qui le représente, ce qui l'objective et par-là lui attribue une forme qu'il ne détient pas par nécessité, ce sont les relations d'équivalence. La figure suivante, esquissée par Laclau lui-même, rassemble les diverses implications de cette articulation dans le cadre de laquelle des demandes sociales différentes deviennent partiellement équivalentes devant une exclusion radicale (représentée par la lettre Z).

**Figure 2. Schéma d'une relation d'équivalence**



La relation d'équivalence selon Laclau comme moment au cours duquel une particularité, rendue équivalente à d'autres par leur opposition commune au même antagonisme, parvient à représenter l'universel absent par surinvestissement.

Source : Butler, Judith, Laclau, Ernesto et Zizek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica de Argentina, 2000, p. 302-303.

Illustrées par les ronds D1, D2..., ces demandes ou positions de sujet s'équivalent uniquement en partie, leur point en commun demeure toujours en tension avec leur spécificité, ce qu'indique la ligne diagonale sectionnant chaque rond. Les entités, note Laclau, deviennent ainsi équivalentes et non

identiques. Parmi ces identités équivalentes, l'une d'elles ou un regroupement devra assumer la fonction de représenter la chaîne en sa totalité. Voilà «le mouvement strictement hégémonique : le corps d'une particularité assume la fonction de représentation universelle»<sup>375</sup>. Il est important de rappeler que la totalité de la chaîne est négative, elle ne correspond pas à un contenu positif – par exemple une revendication concrète – faisant converger les multiples entités. La représentation de cette négativité, impliquant une mise à l'avant-plan du signifiant au détriment du signifié, une mobilité rhétorique dont l'examen sera effectué plus tard, charge la particularité D1 d'une signification supplémentaire à son identité différentielle. Ce surplus de sens, ce surinvestissement – cette surdétermination selon le vocable psychanalytique\* – à l'égard d'une des particularités de la chaîne d'équivalence, est l'enjeu proprement politique<sup>376</sup>.

Il existe un second type de pratique articulatoire, la logique de différence, dont les effets se perçoivent à deux niveaux. D'une part, la relation différentielle est à la base du social tel que conçu par Laclau, elle sous-tend le contenu significatif de chaque identité. C'est à titre de différence, de distinction, que se développent les significations sociales. Pour l'auteur, le développement des différences sur le plan social est sans bornes, le social est positivité illimitée que le politique, c'est-à-dire les relations d'équivalences, vient circonscrire. La première inflexion vers le politique se produit lorsque certaines significations privilégiées deviennent des «points nodaux» ou encore des «positions de sujet» selon la terminologie jusqu'ici employée<sup>377</sup>. D'autre part, la relation différentielle est susceptible de briser l'horizon tracé par une articulation entre équivalences. Autrement dit, elle fragilise les limites construites par les relations politiques. Une particularité qui dénoue sa relation d'équivalence avec d'autres particularités pour se positionner face à un autre antagonisme fondateur (Y

---

\* Sigmund Freud utilise le terme surdétermination pour indiquer que chaque élément manifeste du rêve est déterminé par plusieurs éléments latents, ce qui se traduit souvent par des figures composites réunissant en un représentant condensé des traits de différentes personnes. Le concept de surdétermination, dit Baladier, est employé en psychanalyse pour «signifier qu'une formation de l'inconscient, telle qu'un symptôme, un rêve, un lapsus, est déterminé non pas par un seul facteur mais par plusieurs qui s'organisent en des chaînes signifiantes différentes chacune d'elle possédant sa cohérence et requérant une interprétation particulière». Pour parvenir à interpréter une formation de l'inconscient de manière globale, il est nécessaire de dégager son «ombilic», son «point nodal», c'est-à-dire le nœud où toutes les interprétations se rejoignent. Jacques Lacan, souligne Baladier, ajoute suite à Freud que la surdétermination n'est concevable que selon les structures du langage. Voir *Dictionnaire de la psychanalyse*, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 1997, p. 828. La structure langagière de la surdétermination soulignée par Lacan éclaire sans doute le choix d'Ernesto Laclau qui opte pour le terme surinvestissement. En linguistique, ce dernier «fait référence au fait que le sens du contexte est donné par le terme auquel il se rattache, tout autant que le sens de ce terme doit être précisé (restreint) par ce contexte qui le surdétermine». Voir, Corten, André (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine : Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006, p. 50.

au lieu de Z par exemple) – ce qui est le moment propre de la logique de différence selon Laclau<sup>378</sup> – effrite la représentation de l'universel que cette équivalence maintenait.

L'auteur signale explicitement que toute relation de différence s'accompagne par ricochet d'une relation d'équivalence. La particularité «sortante», celle qui quitte la chaîne, ne devient pas du coup transparente à elle-même, ni sauvée de son manque constitutif. Elle rejoint une autre chaîne d'équivalence de sorte que le moment de l'universalité n'est jamais totalement esquivé<sup>379</sup>. À l'inverse, et cela signe l'intrication dialectique entre les deux pratiques articulatoires, toute chaîne d'équivalence, parce qu'elle se réalise à travers une *suture* étirant à son maximum le potentiel significatif de chaque point nodal, enclenche de par cette extension excessive la possibilité d'une nouvelle différence. Le discours hégémonique suturant risque de créer une déchirure, un bris dans la chaîne d'équivalence dû à l'atténuation de la spécificité des identités différenciées; cette brèche peut alors mener à l'élaboration de nouvelles significations sociales, de nouvelles différences<sup>380</sup>.

### 1.3 La représentation de l'universalité négative via des signifiants à tendance vide

La troisième dimension clé de la logique hégémonique, mettant l'accent sur ce que l'auteur appelle des signifiants tendanciuellement vides, précise quel est le processus discursif menant à surinvestir de sens une des particularités articulées en chaîne d'équivalence. Elle répond à la question tant attendue : comment un discours parvient à représenter la négativité unissant des identités différenciées? Pour introduire le jeu de langage qui relève ce défi, l'auteur débute en soutenant que la représentation de l'universel résulte d'une *nomination* et non d'une *conceptualisation* étant donné l'inadéquation intrinsèque entre les moyens de représentation et l'universalité. Si la représentation était transparente, pleinement adéquate, si le corps représentant était parfaitement accordé à ce qui est représenté, le «concept» aurait primauté sur le «nom»<sup>381</sup>. Or, la négativité, la négation radicale que partagent les identités entre elles, n'a point d'objet propre. Ainsi, la seule façon de l'introduire dans le champ de la représentation sans lui donner un contenu positif c'est de la *nommer*, de centrer l'attention sur le signifiant plus que sur le signifié.

Cette nomination est possible parce que le langage courant produit des signifiants tendanciuellement vides, c'est-à-dire des noms de la plénitude sociale exempts de tout lien objectif avec une volonté ou une perception du monde spécifique. Il y aura une lutte hégémonique, écrit Laclau, pour prouver que des amarres lient ces signifiants vides à des projets conjoncturels précis.



Étant donné que la société tente d'atteindre une plénitude qu'en dernière instance lui sera niée, elle génère des signifiants vides qui fonctionnent discursivement comme des noms de cette plénitude absente. Comme ces noms, précisément parce qu'ils sont vides, ne sont pas liés *per se* à un objectif social ou politique particulier, a lieu une lutte hégémonique qui produira ce qui au bout du compte s'avère être des liens contingents et transitoires<sup>382</sup>.

La notion de signifiant à tendance vide reprend étape par étape les relations mutuelles qu'entretiennent selon Laclau l'universel et le particulier. Par le fait même, en plus de clarifier le processus discursif de surinvestissement aboutissant à la représentation de l'universel, l'exposé de cette dimension de l'hégémonie permettra de synthétiser le raisonnement global de l'auteur.

### 1.3.1 Qu'est-ce que des signifiants tendanciellement vides?

Un signifiant vide n'est pas *simplement* un signifiant surdéterminé ou sous-déterminé. La notion désigne plus qu'un terme équivoque ou ambigu renvoyant à plusieurs signifiés en même temps<sup>383</sup>. Le point de départ qu'emprunte Laclau pour concevoir ce dont il s'agit se trouve chez Saussure, pour qui le langage est un système de différences entre des identités linguistiques illimitées, chaque acte de langage impliquant la totalité du système. Laclau étend cette prémisse dès le départ à tout système signifiant<sup>384</sup>. Ce prélude établi, il nous dit que le signifiant vide pointe vers la limite du processus de signification, vers ce qui ne peut pas être signifié. Cette limite comprend en elle-même une restriction : elle ne peut pas être représentée de manière directe. Le cas échéant, elle entrerait tout à fait à l'intérieur du système significatif et il ne s'agirait plus d'une limite. En tant que limite, elle se manifeste comme l'interruption ou l'échec du processus de signification. De plus, cette frontière est exclusive; ce qui est au-delà d'elle ne fait pas partie du système et vice-versa. Il en découle que chaque entité est certes différente des autres entités systémiques, mais qu'elle en devient équivalente lorsque confrontée à ce qui ne fait pas partie du système, à ce qui est au-delà de la limite. Ainsi, la totalité des différences, la totalité du système, se donne uniquement à l'égard de cette frontière. Le système ne peut signifier sa complétude positivement<sup>385</sup>.

Le signifiant vide pointe donc vers la limite du système, vers son fondement négatif, vers ce qui en est radicalement exclu. Comment? Il ne peut pas donner à cette exclusion un contenu positif, ce qu'il ferait s'il associait ce qu'il y a au-delà de la limite à un signifié en particulier. Aussi, si cette négativité était attachée en soi à un signifié, elle ne serait plus une négativité mais intégrerait normalement le système de signification sous la forme d'une simple différence de plus<sup>386</sup>. La piste poursuivie par Laclau est alors la suivante : un signifiant représente la limite du système de signification, et donc la totalité du système, en étant un «signifiant de la pure annulation des



différences». «C'est seulement en privilégiant la dimension de l'équivalence au point d'oblitérer presque totalement sa nature différentielle – en le vidant de sa nature différentielle – que le système peut se signifier lui-même en tant que totalité»<sup>387</sup>.

Comment un signifiant peut-il représenter l'annulation des différences? Le détour par un exemple permettra de bien voir que certains mots sont en mesure de produire un tel effet d'annulation, du moins temporairement. Pensons à divers groupes gravitant autour d'identités discursives différentes et avançant des revendications sociales multiples : des travailleurs à bas revenu, des femmes œuvrant dans des domaines majoritairement féminins et peu rémunérés, et des immigrants illégaux. Le contenu positif des revendications de ces groupes diffère, mais les trois regroupements sont équivalents si l'on considère que tous s'opposent à des injustices contre eux perpétrées. En donnant un *nom* positif à l'injustice – négativité intrinsèque à l'identité des trois groupes – on pourra dire que ce qui unit les travailleurs, les femmes et les immigrants dans un contexte d'injustice c'est la quête de *justice*. Mais «justice» est un signifiant «vide», sans contenu positif. Que veut dire précisément ce terme, hausse du salaire horaire, équité salariale entre sexes ou facilitation de l'obtention d'un statut de résidence pour les travailleurs sans papier? On ne peut rattacher objectivement la justice à l'une ou l'autre de ces revendications. En tant que signifiant vide, «justice» n'a pas de contenu positif mais représente – irrémédiablement de façon inadéquate – ce que les trois groupes n'ont pas, le manque constitutif de leur identité, ce qui annule leur différence et réussit par le fait même à faire se manifester l'universel négatif. Laclau donne plusieurs autres exemples de signifiants vides tels que l'unité, la libération, la révolution ou encore l'ordre<sup>388</sup>. Ce dernier sert à nommer, dans le cadre du désordre, l'expérience d'un manque. Tout terme qui dans un contexte donné devient la manifestation d'une absence joue le rôle du signifiant vide.

L'annulation des différences est donc l'effet d'une figure de rhétorique, d'un trope : le signifiant vide. Celui-ci fonctionne comme une synecdoque consistant à prendre la partie pour le tout (la justice prise pour la totalité de ce qui manque)<sup>389</sup>. Il s'apparente plus précisément à la catachrèse, un trope d'usage courant dans la langue usuelle à travers lequel, par un mot ayant déjà une utilisation *x*, est désigné quelque chose qui autrement s'avère difficilement désignable (par exemple : les *pattes* de la table)<sup>390</sup>. Dans les trois cas, signifiant vide, synecdoque ou catachrèse, il se produit un déplacement entre signifiant et signifié. Il est question de déplacement et de mobilité dans la mesure où le signifiant, le mot, ne renvoie pas au signifié, au sens, auquel il est traditionnellement associé. Il fait bifurquer l'attention vers autre chose. Dans le cadre du trope, l'accent est mis sur l'autonomie relative du signifiant de sorte que la représentation crée *rétroactivement* ce qu'elle représente<sup>391</sup>. C'est dans la

mesure où l'articulation hégémonique parvenant à représenter l'universel requiert cette mobilité entre signifiant et signifié, cet effet rétroactif du trope, qu'il est question « d'opérations hégémonico-discursives » ou encore d'une approche de l'hégémonie en termes de déplacements rhétoriques<sup>392</sup>.

Chez Laclau, la vacuité d'un signifiant, le potentiel de mobilité entre un terme et ce qu'il signifie, dépend des particularismes qui concrètement en font usage et par le fait même deviennent équivalents. «La vacuité, comme résultat, présuppose le concret»<sup>393</sup>. Autrement dit, un signifiant est vidé de son sens seulement si dans les faits des demandes sociales différentes l'utilisent pour nommer ce qui leur manque. Plus la chaîne d'équivalence est étendue, plus elle vide de sens le signifiant. Si la quantité de groupes de revendication se projetant dans le terme justice passe de trois à trente, ce que le mot représente sera de plus en plus flou, de plus en plus vide, de plus en plus étranger à la spécificité de chaque groupe. La vision de la justice semblera de prime abord plus développée, plus élaborée, si la liste de demandes de justice remplit des archives entières. Or, au contraire, ce que partagent positivement les particularismes de la chaîne d'équivalence – les demandes inscrites sur la liste dans lesquelles ils se reconnaîtront effectivement – sera encore plus réduit. L'équivalence finit donc par produire un effet contradictoire. L'abondance des membres réunis par la chaîne provoque une réduction, une rareté, des points en commun entre tous les membres. Ainsi, plus la chaîne est longue, plus elle représente une totalité ou plénitude abstraite<sup>394</sup>. C'est dans cette perspective que Laclau affirme : «Le propre de l'équivalence, c'est la destruction du sens par sa prolifération même»<sup>395</sup>. La représentation de l'universel procède de cette destruction du sens comme effet de l'équivalence. Il s'agit de la condition première pour qu'une particularité réussisse à jouer un rôle hégémonique. En même temps, c'est ce qui provoque la fragilité constitutive de toute hégémonie. Plus la chaîne est longue, moins les particularités se reconnaissent dans le signifiant vide car ce à quoi il renvoie nie les caractéristiques de chaque chaînon. Elles finiront donc, au fil du temps, par s'en détourner. S'étioler alors l'universalité que leur équivalence permettait de représenter.

Ce que Laclau nomme «signifiant flottant» et «signifiant vide» se situent donc à deux moments de la même tendance à l'évacuation du sens. «Dans le cas d'un signifiant flottant, nous aurions une prolifération de sens, tandis qu'un signifiant vide, au contraire, serait à limite du signifiant sans signifié»<sup>396</sup>. Flottement – ou encore surdétermination – et évacuation du sens sont deux opérations concomitantes, l'envers et l'endroit du même processus discursif<sup>397</sup>. Ainsi se voit motivée l'objection préliminaire soulignant qu'un signifiant vide n'est pas *simplement* un signifiant ambigu, surdéterminé

---

\* Cela dit, l'universalité résultant d'un signifiant vide n'est ni «formelle», ni «idéelle» car la vacuité du signifiant dépend de l'expansion réelle d'une chaîne d'équivalence.

ou flottant. En fait, un signifiant vide est à ce point surdéterminé, à ce point flottant, qu'il en devient vidé de sens. Cependant, il est tout au plus « presque » vide. S'il pouvait être complètement dépourvu de signifié, l'universalité aurait trouvé son corps final car la vacuité totale et la plénitude totale, note l'auteur, signifient exactement la même chose<sup>398</sup>.

Laclau fait culminer sa réflexion par la question suivante : si l'universel – la totalité négative de la société – n'a pas de contenu propre, en vertu de quel critère tel signifiant vide plutôt qu'un autre, pourquoi *justice* plus que *vérité* par exemple, en viendra à le représenter de manière rhétorique? « Réponse, écrit-il, le caractère inégal du social »<sup>399</sup>. Des identités particulières, disposant du pouvoir requis pour le faire, emploieront certains signifiants vides plutôt que d'autres dans le but de parvenir à une représentation de l'ensemble des identités. La démarche hégémonique consiste précisément en cela : « présenter la particularité d'un groupe comme l'incarnation du signifiant vide qui réfère à l'ordre communautaire en tant qu'absence, en tant que réalité inaccomplie »<sup>400</sup>. Tel que mentionné auparavant, Laclau omet de préciser en quoi consiste le *pouvoir* permettant de représenter la totalité impossible du corps social. Dans *Contingency, Hegemony and Universality*, où Judith Butler, Slavoj Žižek et Ernesto Laclau commentent et critiquent leurs théories respectives, cette omission vaut à Laclau des objections répétées. Butler souligne par exemple que sa conception de l'hégémonie bascule sans le vouloir dans une perspective universaliste du pouvoir qui ne tient pas suffisamment compte des spécificités culturelles de chaque contexte.

#### 1.4 La relation hégémonique comme condition à la constitution d'un ordre social

La logique de l'hégémonie se clôt par une affirmation concernant l'ordre social. Laclau défend qu'à la base de tout ordre, de toute organisation, de tout état social qui soit autre que la guerre de tous contre tous, se trouve une articulation hégémonique qui se déploie comme généralisation des relations de représentation<sup>401</sup>. Toute situation qui ne soit pas un chaos a pour socle une relation d'équivalence entre particularismes suffisamment solide et étendue pour donner un visage à la totalité impossible de la communauté. Toute politique particulière, dit Laclau, sera jugée « en fonction de sa capacité à instaurer l'ordre – ce qui est une autre façon de désigner la plénitude absente de la société »<sup>402</sup>. Le survol des quatre dimensions clé entourant les pratiques hégémonico-discursives se termine donc ainsi. Il devient maintenant envisageable de se demander, de ce point de vue, de quelles façons précises se nouent l'un à l'autre politique et imaginaire.

## 2. Liens entre politique et imaginaire selon Ernesto Laclau

### 2.1 Les imaginaires ambiants du manque et les luttes hégémoniques

Tel qu'il en a été question dans le premier chapitre de ce mémoire, Laclau utilise la formulation « imaginaire politique » dans *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*. L'emploi de ce terme demeure toutefois peu révélateur des liens que son œuvre permet de tisser entre les concepts de politique et d'imaginaire. Dans son dialogue avec Butler et Žizek, l'auteur souligne clairement la proximité entre les notions de signifiant vide et d'imaginaire social. La remarque ne semble pas revenir avec autant d'acuité dans ses autres écrits. Elle s'avère si explicite dans *Contingency, Hegemony and Universality* que nous la reproduisons ici à titre de point de départ pour ensuite déceler comment, dans la perspective théorique de l'auteur, le politique influence les imaginaires et, à l'inverse, comment les imaginaires ont un impact sur le politique. L'essentiel de cette observation consiste à dire que les signifiants vides font partie des imaginaires sociaux, qu'ils en sont des points de repère saillants, qu'ils en sont une *expression* capitale pourrions-nous dire.

Si les chaînes d'équivalence s'étendent à une grande variété de demandes concrètes, de façon à ce que le fondement de l'équivalence ne puisse pas se trouver dans la spécificité d'aucune d'entre elles, il est clair que la volonté collective qui en résultera trouvera son point d'ancrage dans l'imaginaire social, et le noyau de cet imaginaire social est ce que nous avons appelé signifiants vides. C'est le caractère vide de ces noyaux qui véritablement universalise un discours et le transforme en la superficie sur laquelle s'inscrit une pluralité de demandes. [...] C'est important de signaler que ces imaginaires sociaux organisés autour de quelques signifiants vides représentent, selon moi, la limite de l'universalité à laquelle il est possible de parvenir socialement<sup>403</sup>.

Le passage affirme surtout ceci : l'universel, la totalité du corps social – dont la représentation constitue pour Laclau, comme nous le savons, l'enjeu central des relations politiques – n'a d'existence qu'au sein des imaginaires sociaux. Il ne correspond pas à une équivalence objective entre des demandes sociales différentes, malgré que des revendications concrètes diverses soient requises dans le processus de sa construction discursive, mais bien à un imaginaire qui s'étaye, pour reprendre les termes de Castoriadis, sur ces demandes. L'universel découle d'un surinvestissement de sens, tellement grand qu'il frôle le non-sens, à l'égard des demandes sociales et non pas de ces demandes en tant que telles. C'est ce surinvestissement, cet imaginaire, qui «satisfait» temporairement les demandes. «Si par exemple une relation d'équivalence s'établit entre une pluralité de demandes sociales, écrit Laclau, la satisfaction de n'importe laquelle de celles-ci dépendra de la construction d'un imaginaire social plus global (...)»<sup>404</sup>.

Si l'universel ne se donne que dans les imaginaires et si le politique consiste en des luttes hégémoniques pour l'établissement d'un lien contingent et transitoire entre un signifiant vide, point d'ancrage de l'universel dans les imaginaires, et une volonté particulière, alors le politique se présente comme un moteur de transformation constante des imaginaires. À chaque époque, à chaque endroit, c'est en vertu de luttes hégémoniques, de rapports de force politiques, que telle ou telle surface imaginaire, c'est-à-dire tel ou tel signifiant vide ou ensemble de signifiants vides sera mise en évidence et prévaudra. Ces surfaces, ces aires imaginaires davantage éclairées, stimuleront la formulation de nouvelles demandes sociales; elles leur permettront de s'agripper à l'espace discursif, de trouver une voie d'expression, d'exister grâce à des objets d'opposition et de négation paraissant évidents. Puis la roue tourne. Ces nouvelles demandes concrètes à leur tour s'étaient sur les surfaces imaginaires déblayées par les luttes hégémoniques, ce qui veut dire que du même coup elles s'appuient sur ces surfaces et les transforment. Elles finiront par modifier les articulations entre particularismes qui faisaient que tel ou tel signifiant vide étaient si apparent, si visible, dans la cosmogonie imaginaire. Du coup, les rapports politiques s'en verront transformés. Pour l'instant, centrons le regard sur l'impact du politique à l'égard des imaginaires, consistant à mettre en relief certaines surfaces, certaines aires – certaines coulées de magma dirait Castoriadis – plus que d'autres. Laclau ne s'arrête pas à constater cet impact; comme militant, comme citoyen, il le souhaite : « La tâche qui nous attend, dit-il en conclusion de ses analyses, est de disséminer des graines d'universalité, de manière à ce que nous puissions avoir un imaginaire social plein (...) »<sup>405</sup>.

Maintenant, afin de rendre compte de la dialectique entre politique et imaginaires, comment déceler plus à fond l'influence des imaginaires à l'égard du politique? Considérons les signifiants vides que le langage courant produit comme la « matière première » imaginaire pour les luttes hégémoniques qui éventuellement transformeront les imaginaires sociaux en éclairant certaines surfaces plus que d'autres. Dans ce cas, il semble qu'on puisse concevoir un enchaînement analytique entre trois « moments » qui bien entendu se juxtaposent dans les faits. Dans un premier temps, les thèses d'Ernesto Laclau permettent de penser l'existence d'« imaginaires ambiants du manque » comprenant une *multitude* de signifiants vides qui nomment la plénitude absente de la société et circulent dans la production discursive d'un contexte donné. Dans un deuxième temps, l'œuvre de l'auteur mène principalement à constater la lutte hégémonique au cours de laquelle des particularismes se présentent comme l'incarnation de *certaines* de ces signifiants vides ambiants. Finalement, il est possible de considérer que des imaginaires politiques découlent de l'interaction entre imaginaires ambiants du manque et luttes hégémoniques, leur caractéristique première étant une contraction autour d'un signifiant vide triomphant associé à un projet particulier aisément repérable.



Laclau ne spécifie pas, disions-nous un peu plus tôt, en quoi consiste le *pouvoir* qui varie d'une particularité à l'autre faisant en sorte que seulement certaines d'entre elles représentent par surinvestissement la plénitude absente de la société. Si l'on aborde le pouvoir comme « moyen de faire », à l'instar de Ricœur, il apparaît vraisemblable qu'à l'égard de l'hégémonie le pouvoir implique la connaissance des imaginaires ambiants du manque. Connaître les imaginaires du manque est un pouvoir politique. Autrement dit, savoir quels sont les divers signifiants vides sur lesquels de multiples identités sociales coïncident à un moment et un lieu donnés pour nommer ce qu'elles n'ont pas, sans que cela ne relève de la manipulation ou du complot stratégique, figure parmi les moyens permettant de représenter la totalité négative des différences. Cela donne un pouvoir performatif accru sur le plan politique dans la mesure où, comme nous le verrons à l'instant, la représentation de l'universalité, enjeu politique par excellence, requiert la transmission d'un ethos lié d'abord et avant tout aux *expressions* de l'imaginaire social.

## 2.2 La représentation de l'universel : exprimer l'inexprimable à travers un ethos

Avec l'approche de Paul Ricœur, la politique, en tant que sphère d'*action*, pouvait être saisie comme un espace-temps propice à l'expression, puis par le fait même à la transformation des imaginaires. La perspective théorique d'Ernesto Laclau révèle encore une fois l'importance politique de l'expression et ce sous un angle fort inhabituel. À l'habitude, l'impact politique de l'énonciation (par exemple l'effet produit par des discours, des allocutions, orales ou écrites) ou plus largement les enjeux politiques connexes à la façon de se montrer en public et d'interagir (l'effet produit par l'habillement, la posture, les images utilisées, le ton), sont étudiés dans le cadre de problématiques concernant la persuasion, la manipulation de l'opinion ou encore le conditionnement social. Chez Laclau, l'expression est d'intérêt politique, non pas parce qu'elle convainc, berne ou conditionne les gens, mais parce que la représentation de l'universalité, dont on ne peut se passer, y trouve son unique port d'attache, sa mince possibilité d'existence. Les articulations hégémoniques donnent une expression temporaire à la plénitude absente de la communauté. Elles ne peuvent pas pour autant lui donner un sens. Au contraire, l'expression doit être vidée de son sens par l'établissement d'équivalences pour que se manifeste l'universel négatif. « Comme nous le savons, l'incarnation – qui implique de faire d'une particularité l'expression de quelque chose qui est différent d'elle – n'est possible qu'à condition qu'un contenu particulier entre en relation d'équivalence avec d'autres particularités. Et l'effet de la logique de l'équivalence, on le sait, est d'appauvrir la signification »<sup>406</sup>.

L'expression parvient selon Laclau à ce que l'impensable, le non-conceptualisable, l'impossible, soit la société prise comme un tout, se fasse sentir. Ce n'est que dans l'expression que cet

impossible opère. C'est l'abondance de signifiants équivalents, pratique expressive éclipsant la dimension du sens, qui réussit à produire cet effet. L'auteur illustre admirablement «l'expression de l'inexprimable», qui se réalise à travers une équivalence abrupte vidant les mots de leur sens, en empruntant à Scholem sa réflexion sur le mystique. Ce dernier étudie la litanie *haadereth vехаemunah lehay olanium* des Grandes Fêtes chrétiennes, dont voici un extrait.

L'excellence et la fidélité – sont à Dieu éternellement vivant  
 L'intelligence et la bénédiction – sont à Dieu éternellement vivant  
 La majesté et la grandeur – sont à Dieu éternellement vivant  
 La connaissance et la parole – sont à Dieu éternellement vivant  
 La magnificence et la beauté – sont à Dieu éternellement vivant  
 Le conseil et la force – sont à Dieu éternellement vivant<sup>407</sup>.

Pour Laclau, ce passage laisse voir que l'inexprimable et indicible caractère de Dieu réussit à être exprimé grâce à une liste de termes équivalents qui, de par leur équivalence, finissent par ne plus rien dire. «L'analyse de cette prière par Scholem est révélatrice. Il souligne le fait que l'effet mystique de la prière naît d'une réitération d'équivalences qui supprime toute signification différentielle des attributs du Seigneur»<sup>408</sup>.

La thèse de Scholem se confirme dans bien d'autres cas. Chez Saint Augustin par exemple, Dieu, indicible absolu, se fait sentir par une énumération si vaste qu'elle pousse les mots au bord de l'impertinence.

Qu'êtes-vous donc mon dieu, écrit Augustin, [...] Très haut, très bon, très puissant, souverainement omnipotent, très miséricordieux et très juste, très caché est partout présent, très beau et très fort, stable et insaisissable, immuable et principe de tout changement, jamais nouveau, jamais ancien, renouvelant toute chose, acheminant à leur insu les superbes à la ruine, toujours actif et toujours en repos, amassant alors que vous n'avez besoin de rien, soutenant, remplissant, protégeant, créant, nourrissant, perfectionnant, cherchant, quoique rien ne vous manque. Vous aimez, mais sans agitation; vous êtes jaloux, mais sans inquiétude; vous vous repentez, mais sans douleur; vous vous courroucez, mais calmement. [...] <sup>409</sup>.

Scholem pousse un peu plus loin son observation en indiquant que l'expérience mystique – dans laquelle on retrouve selon la terminologie de Laclau des chaînes d'équivalences entre termes vidés de leur sens particulier – fait entrer en contact avec la magnificence du Seigneur en transmettant un *pathos*. Nous pourrions dire, dans le même esprit, qu'un des enjeux – voire l'enjeu central – du politique est de donner une représentation à la totalité impossible du corps social et que cette

représentation est conditionnelle à la transmission d'un état, d'une certaine sensibilité, d'un *ethos* atteignant le maximum de leur puissance lorsque le sens n'est pas à l'avant-plan. La représentation de l'universel s'ancre dans les imaginaires par l'exagération de l'expression et l'oblitération du sens. Il y a lieu de se demander par ailleurs si cette exagération expressive, si cette accentuation de la plasticité, se restreint aux seuls mots, aux expressions verbales. Ne la retrouve-t-on pas par exemple dans les mille mimiques de l'orateur agité ou du prédicateur qui entre en transe? Au lieu d'un «jeu» précis, d'un ton et d'une présence uniforme, les visages de ces gens transmettent côte à côte des signaux souvent adverses (rires et pleurs, chuchotements et cris, yeux écarquillés et plissés, silences, arrêts prononcés à chaque syllabe et accélérations subites du débit). N'y a-t-il pas là une évacuation partielle du sens dû à l'équivalence? N'y a-t-il pas là le germe permettant à l'expression d'acquérir un statut politique en soi – c'est-à-dire faisant d'elle le terreau de certaines représentations sociales litigieuses?

De toutes ces pistes, retenons que la représentation de l'universel, enjeu politique central selon Laclau, mène à éluder le sens par une surabondance d'expressions équivalentes formant non une thèse, mais un état, un *ethos*. Cela confirme une de nos intuitions principales : le «parcours de vie» d'une représentation sociale, d'un élément imaginaire, ne dépend pas tant d'une faculté ultime de créer spontanément, mais d'un rapport, d'une relation délicate, entre le sens et l'expression. C'est sur cette corde sensible qu'on doit jouer pour influencer le trajet d'une représentation sociale, ce qui souvent s'avère être une préoccupation politique de première importance.

### **2.3 La domination et l'émancipation politiques : occultation ou reconnaissance de la distorsion intrinsèque à la représentation**

Politique et imaginaire sont intimement liés lorsqu'Ernesto Laclau vient à concevoir la domination et l'émancipation. D'une part, l'idée de domination politique telle qu'il la développe implique l'*occultation* de la distorsion affectant toute chose à partir du moment où elle est représentée. En d'autres termes, la domination consiste à cacher, à démentir, même sans le vouloir, l'effet de distorsion que produit irrémédiablement toute médiation et toute imaginaire social. Inversement, l'émancipation politique selon l'auteur relève de la prise en compte de cette distorsion. Il y a émancipation si la médiation politique reconnaît dans son discours l'œuvre des imaginaires, si elle s'auto-identifie en tant que médiation. Il y a émancipation si l'on reconnaît que toute identité est constitutivement disloquée et que la seule liberté qui existe est celle de réagir à cette faille structurelle en la médiatisant, ce qui concurremment introduit une distorsion.

Selon Laclau, tel que signalé dans la première partie de ce texte, toute entité est déformée par la représentation qui la médiatise. Celle-ci enclenche une *distorsion* consistant à dissimuler la *dislocation* de l'entité, sa fracture interne, son incomplétude, sa non-transparence. Dans le cas de la représentation de la totalité du corps social, la distorsion procède de l'incarnation de la totalité dans une particularité, de la subversion de l'universel, négatif et vide, par un nom contingent. Toutes les articulations hégémoniques peu importe les valeurs soutenues, affirme Laclau, exercent cette distorsion<sup>410</sup>. L'universel véridique, le bon universel, manque à l'appel. À partir de ces postulats, la domination politique advient non pas lorsque le discours hégémonique médiatise l'universel – même si cela implique forcément une distorsion – mais lorsqu'on occulte l'existence de cette distorsion. La domination, qui ne relève pas nécessairement d'une stratégie consciente, consiste à nier le caractère incontournable de la médiation. Son modèle caricatural dit : il suffit de ne pas représenter les choses, d'y accéder directement, si l'on veut échapper à la distorsion. Or, la société prise comme un tout n'existe pas d'elle-même, on ne peut y avoir un accès direct. La seule manière de faire face à la nécessité de la totalité c'est de la représenter, de la médiatiser à travers une particularité. La domination politique masque précisément le processus de distorsion que cette médiation enclenche<sup>411</sup>. Elle s'immisce si la représentation de l'universel, contingente et ontique, se présente au contraire comme nécessairement déterminée et ontologique.

Cette conception de la domination politique est confirmée par son contraire. Elle est l'exacte image inversée de ce qui caractérise l'émancipation chez Laclau, soit la reconnaissance de la *dislocation* constitutive à toute entité, de la *liberté* qui va avec elle et de la *distorsion* que cette liberté introduit. Pour l'auteur, la dislocation qui se trouve au sein de toute entité, le clivage interne faisant en sorte qu'elle est divisée, fragmentée, qu'elle peut être à la fois différente et équivalente, donne à l'entité une liberté intrinsèque. « La dislocation est la source de la liberté »<sup>412</sup>, écrit Laclau. Sous cet angle, la liberté est conçue en tant que possibilité de réaction face à une contrainte, face à une imperfection et une défaillance structurelle<sup>413</sup>. La liberté qui émancipe, pourrait-on dire, c'est une liberté de médiation face à la dislocation, une liberté sur le plan des imaginaires, qui bien entendu ne se réinventent jamais totalement. Comme l'expérience de la dislocation, l'expérience de la liberté n'est pas *ipso facto* agréable ou appréciable, précise l'auteur. L'ambiguïté de la dislocation se propage à la liberté. « La liberté est à la fois libératrice et asservissante, exaltante et traumatisante, stimulante et destructrice »<sup>414</sup>. La quête d'une absolue liberté, poursuit Laclau, équivaudrait à chercher une dislocation sans limites et impliquerait la désintégration du tissu social. La société démocratique n'est donc pas une société totalement libre, mais une société où se négocie sans cesse la modalité de la

liberté<sup>415</sup>. Nous pourrions dire : une société où se négocient les médiations, les imaginaires qui répondent à la dislocation.

Si l'émancipation trouve son point de départ dans le couple dislocation/liberté, elle culmine dans la reconnaissance de la distorsion que la liberté de médiation introduit. Cela veut dire qu'une société est démocratique d'une part si le moment de l'articulation entre particularités et universel n'est jamais totalement arrêté et d'autre part si l'on reconnaît à chaque fois le caractère contingent et donc déformant de la représentation de l'universel momentanément fixée<sup>416</sup>. Dans une société démocratique, la distorsion n'est pas occultée, le vide de l'universel – surpassé par l'effet de relations hégémoniques – est reconnu. En cela consiste l'émancipation : introduire dans notre rapport au monde la mention de la distorsion constitutive, ne pas perdre de vue le surinvestissement discursif faisant en sorte qu'un objet particulier parvient à représenter tant bien que mal l'universel absent<sup>417</sup>. «La médiation politique, dit Laclau, se transforme alors en la condition de l'universalité et de l'émancipation de la société»<sup>418</sup>. Rien n'indique, ajoute-t-il, qu'une médiation politique reconnaissant l'impossibilité de l'universel soit non-viable. «Ce point est important: même si la positivation [de la totalité négative] est inévitable rien n'empêche que cette positivation symbolise l'impossibilité comme telle au lieu de l'occulter derrière l'illusion d'aller au-delà d'elle»<sup>419</sup>. Pour Laclau, rien n'empêche de penser une médiation qui remédie temporairement à la dislocation tout en mentionnant que ce remède est source de distorsion. La réflexion de l'auteur termine sur cette affirmation, sans plus. Ce qui conduit à se demander s'il est vraiment possible de mettre au grand jour les effets d'une démarche visant justement à dissimuler pour un temps donné la fracture intrinsèque à chaque chose. Est-il possible de remédier à l'incomplétude ontologique de la société en mentionnant que le remède, ontique, s'apparente au placebo?

\*\*\*

Dans la perspective d'Ernesto Laclau, le politique a pour enjeu principal la représentation de la totalité du social ou, autrement dit, de l'universalité. Selon les termes de l'auteur, le politique concerne toutes les dispositions qui mènent aux représentations ayant des « effets universalisants ». Ces représentations sont problématiques étant donné que l'universel est un objet impossible. Le social est fait de différences illimitées de sorte que son unité, sa complétude, sa fermeture en un tout, s'avère ontologiquement inexistante. Néanmoins, la représentation de cette totalité absente est profondément nécessaire; elle est un fondement systémique pour chacune des différences et un outil indispensable pour contourner leur polarisation extrême. Parce qu'il est impossible et nécessaire à la fois, parce qu'il est incontournable bien qu'il n'ait pas de contenu propre, l'universel se présente comme un manque



constitutif de la particularité, comme un vide irréductible. Il peut être comblé seulement au niveau de la représentation de manière temporaire et contingente.

Pour que l'universel, vide de contenu propre, soit représenté, il doit être médiatisé par une particularité. Laclau essaie de dégager la logique de cette médiation politique impliquant pour l'essentiel que se produisent des relations hégémonico-discursives entre particularités. La représentation de l'universel découle de relations «hégémoniques» dans la mesure où c'est une particularité, articulée à d'autres au sein d'une relation d'équivalences, qui vient à représenter la totalité de la chaîne par surinvestissement. Elle découle de relations «discursives» dans la mesure où, pour que se produise une équivalence entre particularités et un surinvestissement de l'une d'elles, il faut que de multiples identités sociales emploient les mêmes mots, les mêmes signifiants, afin de nommer ce qu'elles n'ont pas, ce qui leur manque, ce qu'elles réclament. Si les particularités ne forment pas un tout positif, elles partagent par contre le fait du manque. En donnant à ce quelque chose d'absent le même nom, elles deviennent partiellement équivalentes et leur totalité négative se manifeste. Les mots partagés, associés à une multitude de choses différentes, sont considérablement vidés de son sens. Laclau parle alors de signifiants à tendance vide. Ces mots ont un effet rhétorique, comme la métaphore ou la catachrèse. Ils ne renvoient pas à un signifié fixe, mais créent rétroactivement ce qu'ils représentent suite à un processus d'interprétation. Dans la théorie de Laclau, le signifiant vide donne rétroactivement un visage à la totalité. À la base, ces termes n'ont aucun lien objectif avec des projets sociaux particuliers. Une particularité est «surinvestie» si elle parvient à établir un lien entre son identité spécifique et un signifiant vide. Au cœur du politique se trouve alors la lutte de pouvoir que se livrent les particularités pour ce surinvestissement rendant opératoire la représentation de l'universel et permettant en l'occurrence la stabilisation d'un ordre social.

Laclau ne conçoit donc pas universalité et particularité comme des opposés, mais bien comme des construits sociaux qui se subvertissent l'un l'autre. Si la particularité subvertit l'universel en lui donnant une forme spécifique qu'il ne détient pas objectivement, la représentation de l'universel subvertit les particularités en les «suturent», en dissimulant leur dislocation constitutive. Cette suture obtenue par l'équivalence étire la signification de chaque identité particulière à son maximum, ce qui éventuellement provoque une déchirure de la chaîne. Plus celle-ci est longue, plus le signifiant vide renvoie à une totalité abstraite et les particularités risquent de ne plus s'y reconnaître. Cet effritement de l'équivalence ouvre la porte à la naissance d'une nouvelle différence sociale et rend compte du caractère transitoire de toute représentation de l'universel.

Les signifiants vides, affirme Laclau en toutes lettres, sont des points saillants des imaginaires sociaux. C'est au niveau des imaginaires, de la médiation discursive, que les particularités réagissent à leur dislocation, qu'elles peuvent se représenter comme étant pleines. Cette assertion de l'auteur permet d'élaborer trois liens forts entre politique et imaginaires. Si l'on considère que les multiples signifiants vides produits par la société constituent les « imaginaires ambiants du manque », le politique se présente alors comme un rapport de pouvoir entre particularités en vertu duquel certains signifiants vides de ces imaginaires ambiants se démarquent plus que d'autres. De ce point de vue, connaître les imaginaires du manque, c'est-à-dire savoir quels sont les mots que diverses identités emploient pour nommer leur carence constitutive, fait partie du pouvoir dont dispose une particularité pour s'inscrire dans une relation hégémonique. L'idée de familiarité avec les imaginaires ambiants du manque n'implique pas forcément celle de leur manipulation. L'hypothèse vise surtout à approfondir la notion d'inégalité de pouvoir entre les identités sociales, que Laclau affirme sans développer.

Le deuxième entrelacement entre politique et imaginaires qu'il est possible de dégager à partir des thèses de Laclau relève de l'évacuation de sens qui caractérise les signifiants tendanciellement vides. Cette notion illustre avec brio la portée politique d'une des deux dimensions de l'imaginaire : l'expression. Dans la perspective de l'auteur, la mise à l'avant plan des mots au détriment de leur sens est la pierre angulaire de la transmission d'un *ethos*, d'un état d'âme, comparable à celui des expériences mystiques religieuses. Cet *ethos* est une condition pour que se développe le sentiment d'une totalité sociale. Autrement dit, l'abondance d'expressions contradictoires élide la dimension du sens et engendre une sensibilité, une atmosphère, un « mood » dans le cadre duquel peut être ressenti l'universel, objet conceptuellement impossible. L'expression est alors d'ordre politique, non seulement parce qu'à travers les écarts expressifs débutent les transformations des significations imaginaires sous-tendant l'organisation sociale, mais aussi parce que les mots, les mimiques, la gestuelle sont la seule voie pour que soit vécu le phénomène de l'universalité.

Finalement, d'après la réflexion de Laclau, politique et imaginaire sont intimement reliés dans la mesure où la domination implique l'occultation des imaginaires et de la distorsion qu'inévitablement ils introduisent, alors que l'émancipation exige la reconnaissance de l'incomplétude ontologique du social et de la liberté de médiation pour réagir à cette faille structurelle. Comme Castoriadis, Laclau souligne l'importance de reconnaître le rôle des imaginaires afin d'éviter la sclérose des rapports politiques. Pour « reconnaître » ce rôle, ajoute l'auteur, il faut affirmer, dans le discours politique médiateur, que l'universel demeure un objet impossible malgré l'*ethos* d'universalité que parviennent à transmettre certaines expressions. Il n'est pas impensable, rétorque-t-il d'avance au lecteur, d'affirmer

l'inexistence de la totalité tout en palliant ce manque. En d'autres termes, l'émancipation selon Laclau repose sur l'intégration dans le rapport au monde, dans les imaginaires, de la simultanéité entre nécessité et impossibilité. Indépendamment de la viabilité d'un tel dessein, il importe de remarquer que l'auteur assimile l'ouverture du jeu politique à l'institution d'un imaginaire « tensionnel » où des opposés logiques sont inséparables l'un de l'autre. Pour Castoriadis, rappelons-le, c'est un imaginaire marqué par la tension irrésolue entre Chaos et Cosmos qui sous-tend l'autonomie de la Grèce antique. Dans les deux cas, c'est un imaginaire d'interpénétration entre contraires que l'on considère être à la base de la réactivation constante des relations politiques.

## CONCLUSION

L'objectif que ce mémoire poursuit est d'approfondir la conceptualisation, mince à ce jour, de ce qu'est l'«imaginaire *politique*», syntagme de plus en plus présent dans une multitude de discours. Pour ce faire, il commence par repérer les associations d'idées que des auteurs contemporains en sciences sociales, issus de différentes disciplines, font lorsqu'ils utilisent ce syntagme dans des textes publiés au cours des dix dernières années. Les résultats de cette analyse préliminaire, discursive et thématique, d'un corpus essentiellement «lexical» donnent le coup d'envoi à notre problématique : en formulant leurs thèses avec le syntagme «imaginaire politique», les auteurs étudiés ne questionnent pas pour autant ce qu'est le politique en prenant comme outil d'analyse le concept d'imaginaire. À l'encontre de la première impression, ils n'abordent pas le politique d'un angle inusité. Leur point de départ consiste plutôt en des figures perçues comme étant politiques dans la *doxa* – des élus et leurs discours publics, des comportements politiques comme le vote, des systèmes politiques comme le système libéral – et leur recherche se limite dans la plupart des cas à repérer l'imaginaire qui légitime, fonde, dénonce ou se fait instrumentaliser par ces figures. Ils cherchent les symboles, les mythes, les préjugés, les stéréotypes, les normes, les modèles idéal-type que l'on retrouve dans le récit que raconte le gouvernant, dans celui où le gouvernant joue un rôle, dans celui sur lequel s'appuie le gouvernant pour gouverner (ou les gouvernés pour se rebeller) ou dans celui à travers lequel l'artiste manifeste allégoriquement son opinion à l'égard du gouvernement. Généralement le terme même d'imaginaire est employé dans une acception assez floue. La première tâche à accomplir est de systématiser cet usage.

Afin d'élargir le type d'analyse pouvant être menée et d'approfondir les fondations théoriques du concept d'imaginaire politique, la visée de ce mémoire n'est pas de trouver des représentations ou des légitimations mythiques de figures considérées traditionnellement comme étant politiques (l'État, le roi, l'empereur, la relation entre gouvernants et gouvernés, la soumission ou la révolte, etc.). Il vise plutôt à saisir l'impact des imaginaires dans la constitution du caractère politique de telles entités. Ce qui nous intéresse, c'est l'effet des imaginaires sur la formation des «personnages», des litiges et des enjeux qui seront estimés politiques.

La démarche adoptée pour questionner le rôle des imaginaires dans l'institution du politique suppose d'abord d'engager une analyse théorique qui approfondisse la notion d'imaginaire. Ainsi, le premier bloc du mémoire contient l'analyse discursive de l'emploi du syntagme «imaginaire politique» et l'analyse théorique du concept d'imaginaire. À partir d'une revue critique de la littérature, au cours

de laquelle sont mutuellement confrontées les élaborations de Castoriadis, Durand, Ricœur, Foucault, Merleau-Ponty et Bachelard, cette analyse théorique parvient à cerner l'imaginaire de la manière suivante. Il s'agit d'un concept analytique offrant une voie pour dénouer ce qui dans les faits, dans la vie réelle, est profondément intriqué : c'est-à-dire, d'une part, des axes de signification (donnant un sens aux choses que l'on vit) et, d'autre part, des formes d'expressions (concrétisant et actualisant ces significations à des moments et des lieux précis). De ces deux facettes de l'imaginaire, aucune n'est moins importante que l'autre. Comme l'affirment Bachelard, Foucault et Merleau-Ponty, comme le laisse voir l'œuvre entière de Nietzsche, l'expression n'est pas un accessoire de la signification; elle la fait exister, l'ancre dans un corps sensible qui participe à sa portée et sans lequel elle tombe dans le néant.

La notion d'axe de signification indique que les imaginaires offrent des points de repère à partir desquels le monde environnant est investi de sens. Ces points de repère sont des distinctions sémantiques qui se présentent comme une opposition entre des pôles (par exemple le grand et le petit, le vrai et le faux ou une figure saillante et un fond indifférencié). La notion de forme d'expression souligne que ces axes de signification n'existent pas sans les actes concrets qui les rendent perceptibles, qui les célèbrent, qui les enracinent dans l'expérience vécue. Ces actes – rituels, fêtes, parole, manifestation corporelle – sont nécessaires et déterminants pour le sens que l'on donne aux choses. Ils impliquent toujours un certain ton, une plasticité, un aspect sensible et sont sans cesse renouvelés. En tant qu'«acte», l'expression ne dure pas. Pour faire exister la signification, elle réapparaît continuellement, dans un éternel retour. Dispersés de manière non systématique et articulés dans un réseau en transformation constante, axes de signification et formes d'expression constituent ensemble un «imaginaire».

Ces dimensions concomitantes du sens et de l'expression peuvent par contre ne pas coïncider. Pour cerner cette distanciation, cette possibilité d'asymétrie, nous parlons d'*écart* entre sens et expression. La notion d'écart vise à mettre en lumière que les formes d'expression peuvent susciter une ambiance, une atmosphère, un *ethos*, qui ne corresponde pas aux distinctions sémantiques établies. La manière de célébrer une figure saillante de l'imaginaire (la texture des mots prononcés, la musique entendue, la gestuelle adoptée, l'esthétique générale de la célébration) peut faire naître un état d'âme inverse ou tout simplement différent du sens attribué conventionnellement à cette figure. La façon par laquelle quelqu'un s'exprime (ses pauses, ses hésitations, ses mimiques, son rythme) peut marquer une distance par rapport aux axes qui, dans son propre discours, organisent et donnent un sens global à ce qu'il dit. Dans ce cas, les points de repère convenus sont partiellement brouillés, non



opératoires, ce qui mène à les revoir et les transformer. Ces écarts potentiels entre les significations convenues, fixées, enracinées dans les mentalités et les formes d'expressions sont une lanterne pour éclairer d'un angle substantiellement novateur la métamorphose constante des imaginaires, ainsi que leur participation à l'institution du politique.

La démarche de recherche est poursuivie, dans un deuxième bloc, par une revue de la littérature des œuvres de Castoriadis, Ricœur et Laclau, ayant pour but de dégager ce que chacun de ces penseurs entend par «politique» et d'affronter à partir de trois perspectives différentes notre question d'étude. Ces auteurs ont été choisis parce qu'ils se prononcent sur le processus de constitution des enjeux du politique et sur l'imaginaire, donnant ainsi matière à réflexion quant à l'impact des imaginaires sur l'institution du politique. En faisant ressortir l'apport analytique de la notion d'écart entre significations et expressions, en insistant sur ces asymétries propres aux imaginaires, les réponses que leurs théories politiques amènent à notre interrogation principale sont ici synthétisées et mises en commun. Pour embrasser d'un seul regard, de ce point de vue, les liens entre imaginaire et institution du politique, soulignons les lignes directrices suivantes. A) Dans la perspective de Castoriadis, les écarts entre sens et expression pré-déterminent la politique en ayant un impact sur les significations imaginaires qui motivent la remise en question des lois morales et juridiques établies. B) Dans la perspective de Ricœur, ils affectent le politique en modelant les représentations que l'on se fait de la justice et de la violence. C) Dans la perspective de Laclau, ces écarts constituent la matière première du politique, dans la mesure où ils inspirent l'*ethos* sur la base duquel se construit la représentation de l'universel.

Castoriadis conçoit la politique fondamentalement comme une activité collective de remise en question, consciente, globale, effective et perpétuelle, des mœurs et des juridictions établies. Cette remise en question de l'institution de la société, qui s'accomplit à travers l'échange d'opinions et non de savoirs, s'effectue pour pouvoir vivre à la lumière de significations imaginaires sociales que l'on juge meilleures que d'autres, telles que l'idée de *vertu* en Grèce antique ou l'idée de *liberté* en Europe occidentale moderne. Ces valeurs sont des significations imaginaires sociales dans la mesure où leur sens fluctue constamment et n'est pas figé de l'extérieur par une entité autre que la société elle-même.

Les écarts entre sens et expressions permettent de déceler des phénomènes contribuant à la constitution et à la pratique de la politique ainsi conçue parce qu'ils affectent le processus de formation et de transformation des significations imaginaires sociales pour lesquelles on fait de la politique. La politique selon Castoriadis ne commence pas au moment où l'on va défendre la «vertu» ou la «liberté»

devant les autres, dans une arène de discussion. Elle implique notamment, avant cette défense, le développement de ces axes sémantiques dans le temps et l'espace. Donc, est politique aussi le processus à travers lequel des écarts d'expression mènent à réévaluer la teneur de ces significations imaginaires sociales.

Ce processus implique toute une gamme de phénomènes qui ne semblent pas de prime abord être politiques, tels que les nouveaux mots d'argots qui apparaissent sans cesse dans le langage courant. La manière dont on parle et on se réfère à liberté, tout comme le contexte d'énonciation dans lequel on le fait, impliquant un style qui n'est pas automatiquement de l'ordre du sens, peut s'écarter de la signification habituellement attribuée à la liberté. Ces écarts sont susceptibles de conduire à la réévaluation de ce que l'on entend par liberté et donc des motivations qui conduisent à remettre en question l'institution effective de la société.

Cette approche permet de prendre du recul face au caractère fondateur que Castoriadis octroie en dernière instance à l'imaginaire radical. Selon l'auteur, la politique, comprise comme remise en question constante des institutions, se fait grâce à l'imaginaire radical, soit une capacité, faculté ou encore dotation humaine, immotivée, arbitraire et inanalysable, de créer des significations. Une alternative à ce «don» mystérieux de créer, auquel l'analyse castoridienne s'arrête, se dessine si l'on considère que l'imaginaire implique *et* le sens donné aux choses *et* les manières variées de faire vivre ce sens concrètement. La politique, comme remise en question des institutions, trouve dans les écarts incessants entre significations et expressions, dans le *rapport* entre deux dimensions non identiques, un moteur, un souffle, un élan. Les décalages et les tensions intrinsèques à la relation entre ces deux composantes du rapport au monde engagent la reconfiguration des significations pour lesquelles l'activité politique est menée.

Si l'objectif ultime de ce mémoire est d'éclairer comment les imaginaires instituent le politique, la pensée de Ricœur montre plutôt des pistes indiquant comment l'activité politique contribue à l'institution et à la mutation des imaginaires. En se basant sur une lecture critique d'Arendt, l'auteur attribue au politique la responsabilité d'assurer un espace public d'apparition à l'action, à la fragile initiative des hommes et des femmes. Cet espace d'apparition, qui ne recouvre pas la totalité du politique mais s'avère néanmoins être son noyau, est une turbine de changement pour le sens donné au monde. D'un côté, il stimule l'avènement des *expressions*, sans lesquelles l'échange des opinions et des initiatives ne peut s'opérer. D'un autre côté, il donne à ces expressions une *audience*.

Comprise comme acte d'apparition à la vue des autres, l'activité politique est inséparable d'une parole, d'un bruit, d'un geste perceptible et transmissible. Ce geste, associé à un propos sémantique, à une opinion, doit nécessairement se faire d'une certaine manière, avec un tempo, un volume, saccadé ou harmonieux. Ce qui risque de s'écarter des imaginaires établis et par le fait même induire leur métamorphose, c'est autant le propos que la manière de le faire apparaître, apparition – et donc expression – dont on ne peut échapper si l'on veut que le geste soit politique. De plus, pour parvenir au politique selon Ricœur, il ne suffit pas de dire, de faire du bruit, de bouger, de s'exprimer, il faut que l'expression soit vue et entendue par d'autres. Cette exigence d'audience accentue la valeur illocutoire de l'expression et augmente par là les possibilités d'un remaniement des axes sémantiques articulés par l'imaginaire.

Dans la perspective de Ricœur, les écarts entre significations et expressions, aiguillonnés par l'espace public d'apparition, jouent un rôle dans l'institution du politique parce qu'ils affectent les représentations établies de la justice et de la violence. Dans le premier cas, le débat politique doit médiatiser les visions culturelles ancestrales de ce qui est juste et injuste, desquelles il ne s'affranchit jamais complètement. À travers ce débat qui doit apparaître, où l'on exprime toujours avec un certain *ton* des opinions adverses, les imaginaires de la justice ne sont pas seulement inspectés, pesés et calibrés. Ils sont aussi remaniés, autant à partir de ce qui est dit, qu'en fonction du ton avec lequel on dit. Dans le second cas, celui des imaginaires de la violence, l'impact de l'expression est plus évocateur. Dans l'espace public, dit l'auteur, apparaissent certaines voix qui emploient des mots et des métaphores pouvant donner lieu à une ambiance de violence, pouvant donner naissance à un sentiment violent. Lorsque ces sentiments sont synchronisés, il y a universalisation de la particularité qui énonce les mots violents. Autrement dit, c'est à travers la mise à l'avant plan d'une particularité dont les expressions stimulent et synchronisent les postures face à la violence que se produit l'intégration de la communauté en un tout. Cette intégration est un enjeu politique central, selon la lecture ricœurienne de Weil, dans la mesure où elle permet à la communauté de durer par la prise des décisions qui l'affectent dans sa globalité. Voilà une intuition concernant le rapport entre expression, synchronisation et politique suscitée par l'œuvre de Ricœur et nettement approfondie par le rôle politique que Laclau reconnaît aux signifiants à tendance vide.

En ses propres termes, Ricœur centre son attention sur la «rhétorique» du processus d'intégration de la communauté, inséparable de l'universalisation d'une particularité dont les mots stigmatisent et synchronisent nos perceptions de la violence. Néanmoins, l'intégration de la société en un corps unifié est présentée dans ses écrits comme parvenant à être réalisée à travers la particularité

universalisée. Laclau adopte la même lunette tout en la radicalisant. La totalisation des différences, dit-il, l'universalité, n'est jamais atteinte en tant que telle, n'est jamais réalisée effectivement, ontologiquement. Elle est seulement représentée, nommée, à travers un processus rhétorique et hégémonique cristallisé sur le plan ontique.

Pour Laclau, la totalité des différences sociales ne peut qu'être négative; le dénominateur commun d'identités différenciées n'est pas une croyance ou une revendication concrète, ce qui les relie c'est plutôt le sentiment qu'il leur manque la même chose, qu'elles partagent le même besoin d'une entité s'avérant absente. En rendant repérable, visible, manifeste, nommable, cette négativité – ce qui ne veut pas dire en remplissant cette négativité d'un contenu positif – les différences deviennent entre elles partiellement équivalentes et c'est cette équivalence qui s'approche le plus de leur totalité. La nomination de l'universel se fait par des signifiants tendanciuellement vides que la société produit d'elle-même, c'est-à-dire par des mots que de multiples identités sociales emploient simultanément pour parler de ce qu'elles n'ont pas. Elles peuvent ne pas avoir de «justice», d'«ordre» ou de «liberté» par exemple. Ces mots qui manifestent leur désarroi face à une absence commune, enclenchent un mouvement rhétorique, comme le fait la catachrèse, et parviennent, par un processus rétroactif, à désigner l'ensemble des différences.

Certaines particularités rendues équivalentes à d'autres parce qu'elles manquent de la même chose ou parce qu'elles s'opposent au même antagoniste, parviendront à tisser un lien entre leurs identités propres et un signifiant vide représentant la totalité. D'après l'auteur, c'est dans ce surinvestissement de sens, faisant montre du pouvoir de certaines particularités, que réside l'articulation hégémonique et l'enjeu politique le plus important. Comment la notion d'écart entre significations et expressions est-elle au centre de la logique rhétorique et hégémonique de représentation de l'universel théorisée par Laclau?

Ce que la réflexion de Laclau accentue, à la suite de Lacan, c'est la relative autonomie du signifiant par rapport au signifié. Pour parvenir à manifester l'équivalence des différences et par le fait même leur totalisation, il faut que des expressions soient partiellement vidées de leur sens. Cela se produit lorsque qu'elles renvoient à une si grande panoplie de connotations qu'elles ne veulent presque plus rien dire. Ce qui s'imisce par-delà cette surabondance de signification, c'est un *ethos*; l'impression de toucher à l'intouchable. La transe des expériences mystiques, où Dieu est louangé avec des expressions totalement contradictoires, est illustrative de cet état. Pour l'essentiel, selon Laclau, c'est la dimension expressive des imaginaires sociaux qui offre un crampon à la représentation

de l'universel pour qu'elle s'accroche à la réalité du monde vécu. Si des particularités aspirent à changer cette représentation ontique et historique, cœur des luttes de pouvoir politiques, il faut qu'elles amplifient l'espace de flottement entre significations et expressions.

Dans cette perspective, connaître les imaginaires du manque, c'est-à-dire savoir comment on nomme dans une société donnée ce qui n'est pas là et par le fait même nous rassemble, savoir quels sont les signifiants vides et les expériences mystiques donnant un visage à l'universel, se présente comme une «disposition» hégémonique. Autrement dit, la connaissance des expressions qui à un moment et un lieu donnés parviennent à stimuler, par leur contradiction et leur multiplication, un *ethos* faisant sentir l'innommable, est partie prenante du *pouvoir* des particularités, que Laclau souligne sans approfondir. Connaître – ce qui n'«équivaute» pas à manipuler! – les expressions à la source du sentiment de contact avec l'universel participe du pouvoir dont dispose une particularité pour faire le pont entre les imaginaires ambiants du manque et les imaginaires *politiques* associant un signifiant vide à un projet social spécifique.

\*\*\*

La recherche théorique menée dans ce mémoire démontre que le concept d'imaginaire politique doit rendre compte des écarts d'expression qui, dans un espace-temps donné, suscitent la transformation des axes de signification se présentant comme des repères pour investir de sens le monde environnant. Parmi ces axes de signification, trois sont particulièrement à retenir et l'approfondissement dont ils pourraient faire l'objet prolongerait la recherche effectuée ici. Il s'agit des axes de représentation de la justice, la violence et la totalisation impossible des différences sociales. En rendant compte des écarts d'expression menant à revoir les sens donnés à ces items, le concept d'imaginaire politique permet de cerner des phénomènes qui instituent le politique, c'est-à-dire des phénomènes concourant à la formation de figures qui seront déterminantes pour le traitement et l'issue de questions litigieuses affectant l'ensemble de la société.

L'imaginaire politique ainsi abordé ouvre la porte à des analyses de cas parvenant à contourner l'ethnocentrisme conceptuel. Autrement dit, en repérant les imaginaires politiques d'une société spécifique, on évite de transposer sur celle-ci les critères de définition et de résolution du politique établis ailleurs, notamment dans les grandes puissances occidentales. En cernant, au sein d'une collectivité, les représentations de la justice, de la violence et de la totalité sociale les plus courantes et les plus explicitement admises, ainsi que les modes d'expressions qui brouillent la netteté



de ces représentations, on réussit à déchiffrer les dynamiques qui, dans ce groupe, forment et déplacent les frontières du politique. L'expérience d'enquête de terrain que nous avons pu mener avec le Gripal montre que ces dynamiques pourraient être localisées notamment dans le parler ordinaire, à travers des questionnaires d'opinion réalisés auprès de différentes catégories de répondants. Par exemple, en effectuant des entrevues auprès de personnes bénéficiant d'un très faible revenu et auprès d'étudiants universitaires, dans le but de repérer différents imaginaires de la violence en Amérique latine\*, l'enquête de terrain oriente l'analyse des réalités politiques des pays latino-américains selon des données et des perceptions du monde propres à ces espaces-temps. En cherchant à découvrir quels sont les gestes qui sont conventionnellement investis d'une signification de violence dans les récits des gens interviewés et les façons qu'ils ont de dire cette violence convenue, mais surtout en essayant de décrypter les formes d'expression qui débordent ces axes institués, on met à jour la spécificité des réalités qu'ils vivent. Plus encore, il semble possible de revoir les délimitations et les amalgames traditionnellement établies entre les différents pays que l'on soumet à une telle étude, à partir d'une comparaison entre imaginaires.

Le travail de reconnaissance et d'interprétation des imaginaires politiques, qui demande de prêter l'oreille à ce que les gens disent, en ouvrant grands les yeux pour capter le détail dans leur manière de dire, met en lumière des embryons, des étincelles, pour la refonte des manières de concevoir et d'affronter les défis du vivre-ensemble.

---

\* Objectif des recherches en cours du Gripal. Voir *Imaginaires de la violence (physique, religieuse, économique) et frontières du politique*, recherche CRSH 2005-2008, sur le site [www.gripal.ca](http://www.gripal.ca)

---

## LISTE DES RÉFÉRENCES

### Introduction

<sup>1</sup> Castoriadis, Cornelius, *Sujet et Vérité*, Paris, Seuil, 2000, p. 213.

<sup>2</sup> Corten, André, avec la collaboration de Molina Vanessa et Girard-Lemay Julie, *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006.

### Chapitre 1

<sup>3</sup> Par exemple Gagnon, Rémy (Université de Sherbrooke), «Réplique à Claude Bariteau - Briser "le nous de silence" dans l'œuf», dans *Le Devoir*, 29 septembre 2003. On y lit : «Je vous dirai que le désengagement de la sphère politique, que vous cherchez à nommer ou à identifier et à dénoncer sous la métaphore du silence et par un appel du pied, a toujours été et qu'il sera, à moins d'un renversement total de l'imaginaire politique monopolisé par le capitalisme».

Roy, Olivier (Directeur de recherche au CNRS), «"Bon" et "Mauvais" Islam», dans *Le Monde Diplomatique*, Octobre 2005. On y lit : «Bref, l'imaginaire politique de l'Islam n'est pas forcément celui du Coran».

Laïdi, Zaki (Centre d'études et de recherches internationales -CERI-), «L'identité de la gauche ne peut se construire que sur la proposition d'un nouveau regard. Un PS sans imaginaire», dans *Libération*, 14 juin 2005. On y lit : «Le PS continue à être un parti sans véritable force propulsive qui lui permettrait non seulement de faire contraste avec une droite aux abois, mais surtout d'arracher l'adhésion de couches sociales en déshérence. Il lui manque un nouvel imaginaire politique qui l'aiderait à sortir de l'imaginaire de la «rupture» à partir duquel il s'est historiquement construit».

<sup>4</sup> Par exemple Tolotti, Sandrine, «Pour une ingérence respectueuse», dans *Alternatives Internationales*, hors série n° 2, novembre 2004. On y lit : «Ce type de stratégie pourrait se révéler d'autant plus délétère que l'indécente indifférence des « libérateurs » en kaki à l'égard des « libérés » augure mal de l'avenir de la démocratie dans l'imaginaire politique des peuples concernés».

<sup>5</sup> Par exemple l'allocution du président djiboutien à l'occasion de la journée internationale de la femme du 8 mars 2005. On y lit : «Ce soir, c'est en ce lieu où nous pouvons encore sentir le pouls de la liberté, que je sollicite votre engagement pour continuer à défendre les idéaux issus de notre imaginaire politique commun et qui se reflètent dans notre devise "Unité-Égalité-Paix"». Document consulté à l'adresse électronique [www.presidence.dj/discours/discjourfem.htm](http://www.presidence.dj/discours/discjourfem.htm), le 5 décembre 2006.

<sup>6</sup> Par exemple le compte rendu du "Grand rassemblement" tenu par le collectif québécois *D'abord solidaires* le 28, 29 et 30 novembre 2003. On y lit : «D'abord solidaires veut poursuivre le développement de l'imaginaire politique. (...) Au-delà des différences dans les stratégies, toutes et tous se sont entendus pour dire qu'il fallait travailler à « faire de la politique autrement » et à développer l'imaginaire politique». Document consulté le 5 décembre 2006 à l'adresse électronique [www.dabordsolidaires.ca/grandrassemblement.html](http://www.dabordsolidaires.ca/grandrassemblement.html).

<sup>7</sup> Bernard, Carmen, «La boucle de la mélancolie ou l'imaginaire du nationalisme basque. À propos de trois ouvrages de Jon Juaristi», dans *Études rurales*, numéro 163-164, juillet-décembre 2002, p. 136-138.

<sup>8</sup> Wunenburger, Jean-Jacques, «L'imaginaire politique», dans *Annecy/Revue*, 1<sup>er</sup> trimestre 2001, p. 2. Document consulté le 25 janvier 2006 sur le site [www.cep-annecy.org/REVUE/2000\\_2005/010100240000.html](http://www.cep-annecy.org/REVUE/2000_2005/010100240000.html)

<sup>9</sup> Grätz, Tilo, «La rébellion de Kaba dans l'imaginaire politique au Bénin», dans *Cahiers d'études africaines*, numéro 160, 2000, p. 4.

- <sup>10</sup> Durand, Gilbert, «le vocabulaire du symbolisme», dans *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF, 1968, p.3-15.
- <sup>11</sup> Bertin, Georges, «Imaginaire social et politique : Quand le système entre en dérive», dans *Esprit Critique*, printemps 2003, volume 05, numéro 2, p. 4.
- <sup>12</sup> Grätz, *op. cit.*, p. 7-9.
- <sup>13</sup> Ploux, François, «Imaginaire politique : les rumeurs dans les campagnes françaises sous le Second Empire», dans *Ruralia*, no 5, 1999.
- <sup>14</sup> Larat, Fabrice, «Les Allemands, leur imaginaire politique et le parlement européen», dans *Critique internationale*, no 5, 1999, p. 36.
- <sup>15</sup> Wunenburger, *op. cit.*, p. 13.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, p. 10.
- <sup>17</sup> Banégas, Richard, Warnier, Jean-Pierre, «Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir», dans *Politique africaine*, vol 82, 2001.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p.12-14.
- <sup>19</sup> Zekeria Ould, Ahmed Salem, «"Techeb-tchib" et compagnie», dans *Politique africaine*, numéro 82, 2001, p. 81.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 79.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 92.
- <sup>22</sup> Larat, *op. cit.*, p. 34.
- <sup>23</sup> Lahouari, Addi, «Pluralisme politique et autoritarisme dans le monde arabe Une approche anthropologique des systèmes politiques des pays arabes», dans *Le Quotidien d'Oran*, premier mars 2003, p. 8.
- <sup>24</sup> Werbner, Pnina, «Diasporic Political Imaginaries: a Sphere of Freedom or a Sphere of Illusions?», dans *Comunnal/Plural*, vol. 6, no 1 1998, p. 12.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 11.
- <sup>26</sup> Zekeria Ould, *op. cit.*, p. 81.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 94.
- <sup>28</sup> Sémelin, Jacques, «Penser l'impensable. Massacres et génocides», dans *Le Monde diplomatique*, avril 2004.
- <sup>29</sup> Péclard, Didier, «Savoir colonial, missions chrétiennes et nationalisme en Angola», dans *Genèses*, numéro 45, décembre 2001, p. 119.
- <sup>30</sup> Coutard, Olivier, «Imaginaire et développement des réseaux techniques. Les apports de l'Histoire de l'électrification rurale en France et aux États-Unis», dans *Réseaux*, Vol. 19, n° 109, 2001, p.15-17.
- <sup>31</sup> Coutard, *op. cit.*, p. 2.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, p. 3 et 12.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 11-17.
- <sup>34</sup> Ploux, *op. cit.*, p. 5.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, p. 8.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 12.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, p. 15.
- <sup>38</sup> Coutard, *op. cit.*, p. 12 et 18.
- <sup>39</sup> Wunenburger, *op. cit.*, p. 9.
- <sup>40</sup> Austin, John Langshaw, *Quand dire c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.
- <sup>41</sup> Zekeria Ould, Ahmed Salem, *op. cit.*, p. 81.
- <sup>42</sup> Castoriadis, Cornelius, «L'imaginaire politique grec et moderne», dans *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996.
- <sup>43</sup> Laliberté, Robert, *L'imaginaire politique de Victor Segalen*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, p. 40.
- <sup>44</sup> Wunenburger, *op. cit.*, p. 1.
- <sup>45</sup> *Ibid.*, p. 2.

- <sup>46</sup> Kantorowicz, Ernst Hartwig, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989.
- <sup>47</sup> Wunenburger, *op. cit.*, p. 3.
- <sup>48</sup> *Ibid.*, p. 4.
- <sup>49</sup> Laclau, Ernesto, *La Guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, La découverte, 2000, p. 43.
- <sup>50</sup> *Ibid.*, p. 57.
- <sup>51</sup> Grätz, *op. cit.*
- <sup>52</sup> Wunenburger, *op. cit.*,
- <sup>53</sup> Ploux, *op. cit.*
- <sup>54</sup> Werbner, *op. cit.*
- <sup>55</sup> Zekeria Ould, *op. cit.*
- <sup>56</sup> Lahouari, *op. cit.*
- <sup>57</sup> Ansart, Guillaume, «L'imaginaire politique de l'abbé Prévost : de Cleveland aux Mémoires de Malte», dans *Eighteenth-century fiction*, vol. 10, no. 1, oct. 1997, Seginger, Gisele «La Tunisie dans l'imaginaire politique de Flaubert», dans *Nineteenth Century French Studies*, Vol 32, no. 1&2, Fall-Winter, 2003-2004 et Bernard, *op. cit.*
- <sup>58</sup> Diamond, Elin, «The society of my likes: Beckett's Political Imaginary», dans *Samuel Beckett : Endlessness in the year 2000*, vol. 11, Rodopi, 2000 et Laliberté, *op. cit.*
- <sup>59</sup> Grätz, *op. cit.*, p. 5.
- <sup>60</sup> *Ibid.*, p. 15.
- <sup>61</sup> *Ibid.*, p. 16.
- <sup>62</sup> Zekeria Ould, *op. cit.*, p. 90 et 92.
- <sup>63</sup> *Ibid.*, p. 93.
- <sup>64</sup> *Ibid.*, p. 84.
- <sup>65</sup> Ploux, *op. cit.*, p. 2.
- <sup>66</sup> Coutard, *op. cit.*, p. 11.
- <sup>67</sup> *Ibid.*, p. 4.
- <sup>68</sup> *Ibid.*, p. 11.
- <sup>69</sup> Wunenburger, *op. cit.*, p. 10.
- <sup>70</sup> *Ibid.*, p. 18.
- <sup>71</sup> Lahouari, *op. cit.*, p. 3, 5, 7 et 10.
- <sup>72</sup> *Ibid.*, p. 2.
- <sup>73</sup> *Ibid.*, p. 6.
- <sup>74</sup> *Ibid.*, p. 9.
- <sup>75</sup> *Ibid.*, p. 5.
- <sup>76</sup> *Ibid.*, p. 6.
- <sup>77</sup> Castoriadis, Cornelius, «Imaginaire politique grec et moderne», dans *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du Labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 159-183.
- <sup>78</sup> *Ibid.*, p. 164
- <sup>79</sup> *Ibid.*, p. 169. Pour les exemples cités, voir les pages 165, 167 et 170.
- <sup>80</sup> Voir par exemple *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 273 et 499 ou «La logique des magmas et la question de l'autonomie», dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986.
- <sup>81</sup> Bertin, *op. cit.* p. 3.
- <sup>82</sup> *Ibid.*, p. 5-6.
- <sup>83</sup> *Ibid.*, p. 5.
- <sup>84</sup> *Ibid.*, p. 6.
- <sup>85</sup> Ansart, *op. cit.*, p. 30.
- <sup>86</sup> *Ibid.*, p. 42.
- <sup>87</sup> *Ibid.*, p. 35.

- <sup>88</sup> *Ibid.*, p. 36.  
<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 33.  
<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 39.  
<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 34, 35, 36 et 38.  
<sup>92</sup> Diamond *op. cit.*, p. 383.  
<sup>93</sup> *Idem.*  
<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 384-385.  
<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 84.  
<sup>96</sup> Wunenburger, *op. cit.*, p. 14-16.  
<sup>97</sup> Corten, André, «Discours et représentation du politique», version en français de «Discurso e Representação do Político», dans *O múltiplo território da análise do Discurso*, Indursky, Freda et Leondro Ferreira, Maria-Christina. (Éds), Porto Alegre, Sagra Luzzatto, 1999.

## Chapitre 2

- <sup>98</sup> Durand, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1968, p. 6.  
<sup>99</sup> Foucault, Michel, Binswanger, Ludwig, *Rêve et existence*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1954, p. 117-119.  
<sup>100</sup> Foucault, Michel, *Archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 196.  
<sup>101</sup> Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 245.  
<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 215 et 221.  
<sup>103</sup> Ricœur, Paul, *Du texte à l'action Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 424.  
<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 419-426.  
<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 360.  
<sup>106</sup> Heidegger, Martin, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 100-105 et p. 124-126.  
<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 105.  
<sup>108</sup> Castoriadis (1975), *op. cit.*, p. 305.  
<sup>109</sup> Castoriadis, Cornelius, *Sujet et Vérité*, Seuil, 2000, p. 213.  
<sup>110</sup> Castoriadis (1975), *op. cit.*, p. 347.  
<sup>111</sup> Durand (1968), *op. cit.*, p. 52.  
<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 15.  
<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 9.  
<sup>114</sup> Foucault (1954), *op. cit.*, p. 117.  
<sup>115</sup> Ricœur (1986), *op. cit.*, p. 421.  
<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 353.  
<sup>117</sup> Durand (1968), *op. cit.*, p. 43-45.  
<sup>118</sup> Foucault, (1954), *op. cit.*, p. 19-20.  
<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 38.  
<sup>120</sup> Bachelard, Gaston, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943, p. 156, 291.  
<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 211.  
<sup>122</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Librairie Gallimard, 1945, p. 213.  
<sup>123</sup> Heidegger, Martin, *Approche de Höderlin*, Paris, Gallimard, 1962, p. 45.  
<sup>124</sup> Merleau-Ponty (1945), *op. cit.*, p. 212.  
<sup>125</sup> Colli, Giorgio, *Philosophie de l'expression*, Éditions de l'éclat, 1988, p. 29.  
<sup>126</sup> Kant, Immanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 1987, p. 188.  
<sup>127</sup> Aristote, *De l'âme*, Gallimard, 1989, p. 98.  
<sup>128</sup> Heidegger (1986), *op. cit.*, p. 54.  
<sup>129</sup> Merleau-Ponty (1945), *op. cit.*, p. 213. Voir aussi p. 112 et 225.



- 
- <sup>130</sup> *Ibid.*, p. 438.
- <sup>131</sup> *Ibid.*, p. 206.
- <sup>132</sup> *Ibid.*, p. 447.
- <sup>133</sup> Castoriadis, Cornelius, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du Labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 116.
- <sup>134</sup> Merleau-Ponty (1945), *op. cit.*, p. 212.
- <sup>135</sup> *Ibid.*, p. 209.
- <sup>136</sup> Bachelard, (1943), *op. cit.*, p. 157.
- <sup>137</sup> *Ibid.*, p. 166.
- <sup>138</sup> *Ibid.*, p. 172.
- <sup>139</sup> Giroux, Dalie, «Le secret de l'unité de la forme et du fond», dans *Fascisme et magie en Amérique : lectures politiques contemporaines de Nietzsche*, thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en science politique, Université du Québec à Montréal, 2003, p. 342.
- <sup>140</sup> Merleau-Ponty (1945), *op. cit.*, p. 449.
- <sup>141</sup> *Ibid.*, p. 446.
- <sup>142</sup> *Ibid.*, p. 432.
- <sup>143</sup> Colli (1988), *op. cit.*, p. 38.
- <sup>144</sup> *Ibid.*, p. 30-31.
- <sup>145</sup> Heidegger (1962), *op. cit.*, p. 52 et 54.
- <sup>146</sup> Ricœur (1986), *op. cit.*, p. 340.
- <sup>147</sup> Castoriadis (1975), *op. cit.*, p. 273.
- <sup>148</sup> *Ibid.*, p. 499.
- <sup>149</sup> Giroux (2003), *op. cit.*, p. 353.
- <sup>150</sup> Heidegger (1986), *op. cit.*, p. 126.
- <sup>151</sup> Castoriadis (1975), *op. cit.*, p. 191, 532 et 359.
- <sup>152</sup> *Ibid.*, p. 191 et 372.
- <sup>153</sup> *Ibid.*, p. 470.
- <sup>154</sup> *Ibid.*, p. 363.
- <sup>155</sup> *Ibid.*, p. 362, 364 et 66.
- <sup>156</sup> *Ibid.*, p. 511.
- <sup>157</sup> Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'Homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986, p. 288.
- <sup>158</sup> Ricœur (1986), *op. cit.*, p. 258.
- <sup>159</sup> *Ibid.*, p. 428-431.
- <sup>160</sup> Ricœur, Paul, *La métaphore vive*, Seuil, 1975, p. 65-66.
- <sup>161</sup> *Ibid.*, p. 273-274.
- <sup>162</sup> *Ibid.*, p. 283-284.
- <sup>163</sup> *Ibid.*, p. 289.
- <sup>164</sup> *Ibid.*, p. 292.
- <sup>165</sup> Ricœur (1986), *op. cit.*, p. 237-254.
- <sup>166</sup> Merleau-Ponty (1945), *op. cit.*, p. 446 et 448.
- <sup>167</sup> *Ibid.*, p. 226, 447 et 448.
- <sup>168</sup> *Ibid.*, p. 214.
- <sup>169</sup> *Ibid.*, p. 229.
- <sup>170</sup> Foucault (1969), *op. cit.*, p. 61.
- <sup>171</sup> Giroux (2003), *op. cit.*, p. 342.
- <sup>172</sup> *Ibid.*, p. 349.
- <sup>173</sup> *Ibid.*, p. 348.
- <sup>174</sup> López Vigil, José Ignacio, *Las mil y una historias de la Radio Venceremos*, San Salvador, UCA Editores, 1992, p. 23.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>176</sup> *Idem*

<sup>177</sup> López Vigil (1992), *op. cit.*, p. 193.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 195.

### Chapitre 3

<sup>179</sup> Castoriadis, Cornelius, *La Société bureaucratique*, Paris, 10/18, 1973.

———. *L'expérience du mouvement ouvrier*, Paris, 10/18, 1974.

———. *Capitalisme moderne et Révolution*, Paris, 10/18, 1979.

<sup>180</sup> Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.

<sup>181</sup> Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Seuil, 1986, p. 30, 353 et 397.

———. *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Seuil, 1990, p. 155, 156 et 160.

———. *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Seuil, 1996, p. 115, 120 et 209.

———. *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6*, Seuil, 1999, p. 130.

<sup>182</sup> Castoriadis (1999), «Héritage et révolution», dans *op. cit.*, p. 129.

<sup>183</sup> Castoriadis (1986), «La polis grecque et la création de la démocratie», dans *op. cit.*, p. 352.

<sup>184</sup> Castoriadis (1986), «Nature et valeur de l'égalité», dans *op. cit.*, p. 384. Voir aussi Castoriadis (1996), «La démocratie comme procédure et comme régime», dans *op. cit.*, p. 225.

<sup>185</sup> Castoriadis (1986), «Nature et valeur de l'égalité», dans *op. cit.*, p. 400. Voir aussi Castoriadis (1996), «La démocratie comme procédure et comme régime», dans *op. cit.*, 228.

<sup>186</sup> Castoriadis (1996), «La démocratie athénienne : fausses et vraies questions», dans *op. cit.*, p. 183-193.

<sup>187</sup> Castoriadis (1986), «La polis grecque et la création de la démocratie», dans *op. cit.*, p. 358.

<sup>188</sup> Castoriadis (1996), «La démocratie comme procédure et comme régime», dans *op. cit.*, p. 241.

<sup>189</sup> Castoriadis (1986), «Une interrogation sans fin», dans *op. cit.*, p. 313.

<sup>190</sup> Castoriadis (1986), «La polis grecque et la création de la démocratie», dans *op. cit.*, p. 329. Voir aussi Castoriadis (1996), «La démocratie comme procédure et comme régime», dans *op. cit.*, p. 239-240.

<sup>191</sup> Castoriadis (1986), «Institution de la société et religion», dans *op. cit.*, p. 479.

<sup>192</sup> Castoriadis (1986), «Nature et valeur de l'égalité», dans *op. cit.*, p. 393-394.

<sup>193</sup> Castoriadis (1999), «Héritage et révolution», dans *op. cit.*, p. 132.

<sup>194</sup> Castoriadis (1996), «La démocratie comme procédure et comme régime», dans *op. cit.*, p. 224-225.

<sup>195</sup> Castoriadis (1996), «La culture dans une société démocratique», dans *op. cit.*, p. 196.

<sup>196</sup> Castoriadis (1990), «Pouvoir, politique, autonomie», dans *op. cit.*, p. 151. Voir aussi Castoriadis (1996), «La démocratie comme procédure et comme régime», dans *op. cit.*, p. 221-222.

<sup>197</sup> Castoriadis (1996), «La démocratie comme procédure et comme régime», dans *op. cit.*, p. 222-225.

<sup>198</sup> Castoriadis (1990), «Pouvoir, politique, autonomie», dans *op. cit.*, p. 155.

<sup>199</sup> Castoriadis (1986), «Une interrogation sans fin», dans *op. cit.*, p. 306.

<sup>200</sup> Castoriadis (1996), «Le cache-misère de l'éthique», dans *op. cit.*, p. 211.

<sup>201</sup> Castoriadis (1999), «Héritage et révolution», dans *op. cit.*, p. 135.

<sup>202</sup> Castoriadis (1986), «Une interrogation sans fin», dans *op. cit.*, p. 308 à 310.

<sup>203</sup> Castoriadis (1986), «La polis grecque et la création de la démocratie...», dans *op. cit.*, p. 359.

<sup>204</sup> Castoriadis (1986), «Nature et valeur de l'égalité», dans *op. cit.*, p. 402.

<sup>205</sup> Castoriadis (1986), «La polis grecque et la création de la démocratie», dans *op. cit.*, p. 366.

<sup>206</sup> *Idem*

- <sup>207</sup> *Ibid.*, p. 379. Voir aussi Castoriadis (1996), «La démocratie comme procédure et comme régime», dans *op. cit.*, p. 233 et Castoriadis, Cornelius, «Quelle démocratie?», dans *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*, Seuil, 1997, p. 165.
- <sup>208</sup> Castoriadis (1986), «Une interrogation sans fin», dans *op. cit.*, p. 320-321.
- <sup>209</sup> Castoriadis (1996), «La démocratie comme procédure et comme régime», dans *op. cit.*, p. 221.
- <sup>210</sup> *Ibid.*, p. 227.
- <sup>211</sup> Castoriadis (1986), «La polis grecque et la création de la démocratie», dans *op. cit.*, p. 370.
- <sup>212</sup> Castoriadis (1986), «Une interrogation sans fin», dans *op. cit.*, p. 307.
- <sup>213</sup> Castoriadis (1986), «La logique des magmas et la question de l'autonomie», dans *op. cit.*, p. 522.
- <sup>214</sup> Castoriadis (1986), «La polis grecque et la création de la démocratie», dans *op. cit.*, p. 374.
- <sup>215</sup> *Ibid.*, p. 371 et 378.
- <sup>216</sup> Castoriadis (1996), «Le cache-misère de l'éthique», dans *op. cit.*, p. 215.
- <sup>217</sup> Castoriadis (1997), «Quelle démocratie?», dans *op. cit.*, p. 151.
- <sup>218</sup> *Idem*
- <sup>219</sup> *Ibid.*, p. 180.
- <sup>220</sup> Castoriadis (1997), «Autonomie : l'éthique», dans *op. cit.*, p. 60.
- <sup>221</sup> Castoriadis (1986), «La polis grecque et la création de la démocratie», dans *op. cit.*, p. 367-369.
- <sup>222</sup> Castoriadis (1996), «Le cache-misère de l'éthique», dans *op. cit.*, p. 219.
- <sup>223</sup> Castoriadis (1986), «La polis grecque et la création de la démocratie», dans *op. cit.*, p. 340-341.
- <sup>224</sup> Castoriadis (1996), «La démocratie comme procédure et comme régime», dans *op. cit.*, p. 234.
- <sup>225</sup> Habermas, Jürgen, *L'espace public*, Paris, Payot, 2003, p. XXV.
- <sup>226</sup> *Ibid.*, p. XXVII.
- <sup>227</sup> Castoriadis (1986), «Anthropologie, philosophie, politique», dans *op. cit.*, p. 112-113.
- <sup>228</sup> *Ibid.*, p. 119.
- <sup>229</sup> *Idem*
- <sup>230</sup> Castoriadis (1986), «Anthropologie, philosophie, politique», dans *op. cit.*, p. 112.
- <sup>231</sup> Castoriadis (1999), «Héritage et révolution», dans *op. cit.*, p. 134.
- <sup>232</sup> Castoriadis (1996), «Anthropologie, philosophie, politique», dans *op. cit.*, p. 109.
- <sup>233</sup> Castoriadis (1986), «Nature et valeur de l'égalité», dans *op. cit.*, p. 392.
- <sup>234</sup> *Ibid.*, p. 395.
- <sup>235</sup> Castoriadis (1986), «La démocratie comme procédure et comme régime», *op. cit.*, p. 223.
- <sup>236</sup> Castoriadis, (1986), «Institution de la société et religion», dans *op. cit.*, p. 479.
- <sup>237</sup> Castoriadis (1986), «La logique des magmas et la question de l'autonomie», dans *op. cit.*, p. 518.
- <sup>238</sup> Castoriadis (1986), «La polis grecque et la création de la démocratie», dans *op. cit.*, p. 357.
- <sup>239</sup> Aristote, *Métaphysique*, Paris, Bibliothèque des textes philosophiques, 1953, p. 362 et 388. Voir aussi Corten, André (dir.), avec la collaboration de Molina, Vanessa et Girard-Lemay, Julie, *Les frontières du politique en Amérique latine : imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006, p. 29.
- <sup>240</sup> Castoriadis (1986), «Nature et valeur de l'égalité», dans *op. cit.*, p. 387.
- <sup>241</sup> Castoriadis (1986), «Une interrogation sans fin», dans *op. cit.*, p. 311.
- <sup>242</sup> Castoriadis (1996), «La démocratie comme procédure et comme régime», dans *op. cit.*, p. 239.
- <sup>243</sup> Castoriadis (1986), «Nature et valeur de l'égalité», dans *op. cit.*, p. 396.
- <sup>244</sup> Castoriadis (1996), «La démocratie comme procédure et comme régime», dans *op. cit.*, p. 241.
- <sup>245</sup> Chapitre 1, *supra*. Voir Lahouari, Addi, «Pluralisme politique et autoritarisme dans le monde arabe. Une approche anthropologique des systèmes politiques des pays arabes», *Le Quotidien d'Oran*, premier mars 2003, p. 5.
- <sup>246</sup> Castoriadis (1986), «La polis grecque et la création de la démocratie», dans *op. cit.*, p. 354.
- <sup>247</sup> *Ibid.*, p. 355.
- <sup>248</sup> *Ibid.*, p. 356.
- <sup>249</sup> *Ibid.*, p. 357.
- <sup>250</sup> Castoriadis (1997), «Autonomie : l'éthique», dans *op. cit.*, p. 70.

- <sup>251</sup> Castoriadis (1986), «Une interrogation sans fin», dans *op. cit.*, p. 324.  
<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 313.  
<sup>253</sup> Chapitre 2, *supra*. Voir Foucault, Michel, *Archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 61.  
<sup>254</sup> Chapitre 2, *supra*. Voir López Vigil, José Ignacio, *Las mil y una historias de la Radio Venceremos*, San Salvador, UCA Editores, 1992, p. 192 à 194.  
<sup>255</sup> Castoriadis (1999), «Héritage et révolution», dans *op. cit.*, p. 133.  
<sup>256</sup> Zires, Margarita, «Les imaginaires du miracle et la politique», dans *Les frontières du politique en Amérique latine : imaginaires et émancipation*, Corten, André (dir.), Paris, Karthala, 2006, p. 219 à 237.

#### Chapitre 4

- <sup>257</sup> Ricœur, Paul, *Lectures 1 Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991.  
<sup>258</sup> Ricœur, Paul, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955.  
<sup>259</sup> Ricœur, Paul, *Du texte à l'action Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.  
<sup>260</sup> Arendt, Hannah, *Human Condition* (1958), traduction française, Paris, Calmann-Lévy, 1983.  
<sup>261</sup> Weil, Eric, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956.  
<sup>262</sup> Ricœur (1991), «Préface à condition de l'homme moderne», dans *op. cit.*, p. 54.  
<sup>263</sup> Ricœur (1991), «Pouvoir et violence», dans *op. cit.*, p. 28-29.  
<sup>264</sup> Ricœur (1991), «Préface à condition de l'homme moderne», dans *op. cit.*, p. 58.  
<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 56.  
<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 60-61.  
<sup>267</sup> *Idem*  
<sup>268</sup> Ricœur (1991), «Pouvoir et violence», dans *op. cit.*, p. 40.  
<sup>269</sup> Ricœur (1991), «Langage politique et rhétorique», dans *op. cit.*, p. 162.  
<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 163-164.  
<sup>271</sup> Ricœur (1991), «Préface à Condition de l'homme moderne», dans *op. cit.*, p. 62.  
<sup>272</sup> Ricœur (1991), «Préface aux *Essais hérétiques*», dans *op. cit.*, p. 75.  
<sup>273</sup> Castoriadis, Cornelius, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, 1996, p. 227.  
<sup>274</sup> Ricœur (1991), «La philosophie politique d'Eric Weil», dans *op. cit.*, p. 104.  
<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 100.  
<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 102.  
<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 97.  
<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 162.  
<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 104.  
<sup>280</sup> Voir par exemple Ricœur (1986), «Éthique et politique», dans *op. cit.*, p. 443.  
<sup>281</sup> Ricœur (1991), «Préface à *Condition de l'homme moderne*», dans *op. cit.*, p. 62.  
<sup>282</sup> Ricœur (1991), «De la philosophie au politique», dans *op. cit.*, p. 17.  
<sup>283</sup> Ricœur (1991), «Langage, politique et rhétorique», dans *op. cit.*, p. 162.  
<sup>284</sup> Ricœur (1991), «La philosophie politique d'Eric Weil», dans *op. cit.*, p. 107.  
<sup>285</sup> Ricœur (1986), «Éthique et politique», dans *op. cit.*, p. 437.  
<sup>286</sup> Ricœur (1991), «La philosophie politique d'Eric Weil », dans *op. cit.*, p. 105.  
<sup>287</sup> Ricœur (1986), «Éthique et politique», dans *op. cit.*, p. 439.  
<sup>288</sup> Ricœur (1991), «La philosophie politique d'Eric Weil», dans *op. cit.*, p. 108.  
<sup>289</sup> Ricœur (1986), «Éthique et politique», dans *op. cit.*, p. 441.  
<sup>290</sup> Ricœur (1991), «La philosophie politique d'Eric Weil», dans *op. cit.*, p. 103.  
<sup>291</sup> Ricœur (1991), «Tâches de l'éducateur politique», dans *op. cit.*, p. 245.

- <sup>292</sup> Ricœur (1991), «Éthique et morale», dans *op. cit.*, p. 261.
- <sup>293</sup> Ricœur (1991), «Le juste entre le légal et le bon », dans *op. cit.*, (1991). p. 180.
- <sup>294</sup> *Ibid.*, p. 179.
- <sup>295</sup> *Ibid.*, p. 191-192.
- <sup>296</sup> Ricœur (1991), «Pouvoir et violence», dans *op. cit.*, p. 34.
- <sup>297</sup> *Idem*
- <sup>298</sup> Ricœur (1991), «Pouvoir et violence», dans *op. cit.*, p. 33.
- <sup>299</sup> *Idem*
- <sup>300</sup> Ricœur (1991), «Langage politique et rhétorique », dans *op. cit.*, p. 174.
- <sup>301</sup> *Idem*
- <sup>302</sup> Ricœur (1991), «Langage politique et rhétorique», dans *op. cit.*, p. 169 .
- <sup>303</sup> Ricœur (1991), «Éthique et morale», dans *op. cit.*, p. 267.
- <sup>304</sup> Ricœur (1991), «Le juste entre le légal et le bon», dans *op. cit.*, p. 186.
- <sup>305</sup> Ricœur (1991), «Postface au Temps de la responsabilité», dans *op. cit.*, p. 294.
- <sup>306</sup> Ricœur (1991), «De la philosophie au politique», dans *op. cit.*, p. 18.
- <sup>307</sup> Ricœur (1991), «Pouvoir et violence», dans *op. cit.*, p. 22.
- <sup>308</sup> *Ibid.*, p. 26.
- <sup>309</sup> Ricœur (1955), «Le paradoxe politique», dans *op. cit.*, p. 261, 269 et 271.
- <sup>310</sup> *Ibid.*, p. 273.
- <sup>311</sup> Ricœur (1991), «La philosophie politique d'Eric Weil», dans *op. cit.*, p. 107.
- <sup>312</sup> Ricœur (1991), «Violence et langage», dans *op. cit.*, p. 135.
- <sup>313</sup> Ricœur (1955), «Le paradoxe politique», dans *op. cit.*, p. 273.
- <sup>314</sup> *Ibid.*, p. 269.
- <sup>315</sup> Ricœur (1991), « La philosophie politique d'Eric Weil », dans *op. cit.*, p. 110-111.
- <sup>316</sup> Ricœur (1991), «Tolérance, intolérance, intolérable», dans *op. cit.*, p. 303.
- <sup>317</sup> Ricœur (1991), «Le juste entre le légal et le bon», dans *op. cit.*, p. 186.
- <sup>318</sup> Ricœur (1991), «John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social», dans *op. cit.*, p. 205.
- <sup>319</sup> *Idem*
- <sup>320</sup> Ricœur (1991), «La justice entre le légal et le bon», dans *op. cit.*, p. 187.
- <sup>321</sup> Ricœur (1991), « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social », dans *op. cit.*, p. 201-202.
- <sup>322</sup> *Idem*
- <sup>323</sup> *Ibid.*, p. 208-209.
- <sup>324</sup> Ricœur (1991), «Le cercle de la démonstration», dans *op. cit.*, p. 230.
- <sup>325</sup> Ricœur (1991), «Le juste entre le légal et le bon», dans *op. cit.*, p. 192.
- <sup>326</sup> Ricœur (1986), «L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social», dans *op. cit.*, p. 415-431.
- <sup>327</sup> Ricœur (1991), «Langage politique et rhétorique», dans *op. cit.*, p. 169.
- <sup>328</sup> Ricœur (1991), «Pouvoir et violence», dans *op. cit.*, p. 33.
- <sup>329</sup> Ricœur (1991), «Violence et langage», dans *op. cit.*, p. 135.

## Chapitre 5

- <sup>330</sup> Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985.
- <sup>331</sup> Laclau, Ernesto, *New Reflexions on The Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990.
- <sup>332</sup> Laclau, Ernesto, *The Populist Reason*, Londres, Verso, 2005.



- <sup>333</sup> Laclau, Ernesto, *La Guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, La découverte/M.A.U.S.S., 2000.
- <sup>334</sup> Butler, Judith, Laclau, Ernesto, Žizek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica de Argentina, 2000.
- <sup>335</sup> Corten, André (dir.), avec la collaboration de Molina, Vanessa et Girard-Lemay, Julie, *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006.
- <sup>336</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 69-71 et 79.
- <sup>337</sup> Laclau et Mouffe (1985), *op. cit.*, p. 18.
- <sup>338</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 59.
- <sup>339</sup> Butler, Laclau, Žizek, *op. cit.*, p. 80.
- <sup>340</sup> *Ibid.*, p. 56 et 287.
- <sup>341</sup> *Ibid.*, p. 70 et 77.
- <sup>342</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 14.
- <sup>343</sup> *Ibid.*, p. 11.
- <sup>344</sup> *Ibid.*, p. 61.
- <sup>345</sup> Butler, Laclau, Žizek, *op. cit.*, p. 211.
- <sup>346</sup> *Ibid.*, p. 191.
- <sup>347</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 10.
- <sup>348</sup> *Ibid.*, p. 9.
- <sup>349</sup> Butler, Laclau, Žizek, *op. cit.*, p. 283-284. Selon le sens que Wittgenstein accorde à ces termes.
- <sup>350</sup> *Ibid.*, p. 59-64 et p. 209.
- <sup>351</sup> *Ibid.*, p. 51.
- <sup>352</sup> *Ibid.*, p. 209.
- <sup>353</sup> *Ibid.*, p. 59.
- <sup>354</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 62.
- <sup>355</sup> *Ibid.*, p. 81.
- <sup>356</sup> *Ibid.*, p. 65 et 83.
- <sup>357</sup> *Ibid.*, p. 84.
- <sup>358</sup> *Ibid.*, p. 34.
- <sup>359</sup> *Ibid.*, p. 62.
- <sup>360</sup> *Ibid.*, p. 82.
- <sup>361</sup> *Ibid.*, p. 27 et 90.
- <sup>362</sup> *Ibid.*, p. 50-51.
- <sup>363</sup> *Ibid.*, p. 63.
- <sup>364</sup> Butler, Laclau, Žizek, *op. cit.*, p. 60-62 et 87.
- <sup>365</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 38. Voir aussi p. 26 et 119.
- <sup>366</sup> Butler, Laclau, Žizek, *op. cit.*, p. 56 et 86.
- <sup>367</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 31.
- <sup>368</sup> Laclau, Ernesto, «Existe-t-il une clôture du politique», dans Corten (dir.), *op. cit.*, p. 48 et 50-51.
- <sup>369</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 96.
- <sup>370</sup> Laclau, Ernesto, «Existe-t-il une clôture du politique», dans Corten (dir.), *op. cit.*, p. 54-55.
- <sup>371</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 116.
- <sup>372</sup> *Ibid.*, p. 115.
- <sup>373</sup> Butler, Laclau, Žizek, *op. cit.*, p. 64.
- <sup>374</sup> *Ibid.*, p. 83-84 et p. 196. Voir aussi Laclau (2000), *op. cit.*, p. 11.
- <sup>375</sup> Butler, Laclau, Žizek, *op. cit.*, p. 302.
- <sup>376</sup> Corten (dir.), *op. cit.*, p. 39 et 50-51.
- <sup>377</sup> *Ibid.*, p. 38.
- <sup>378</sup> Butler, Laclau, Žizek, *op. cit.*, p. 304.
- <sup>379</sup> *Idem*

- 
- <sup>380</sup> Corten (dir.), *op. cit.*, p. 38.  
<sup>381</sup> Butler, Laclau, Zizek, *op. cit.*, p. 62-63.  
<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 88.  
<sup>383</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 94.  
<sup>384</sup> *Idem*  
<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 95-96.  
<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 97 et 100-101.  
<sup>387</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 98.  
<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 33 et 104-105.  
<sup>389</sup> Butler, Laclau, Zizek, *op. cit.*, p. 63.  
<sup>390</sup> Laclau, « Existe-il une clôture du politique », dans Corten (dir.), *op. cit.*, p. 49.  
<sup>391</sup> Butler, Laclau, Zizek, *op. cit.*, p. 71.  
<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 68-69.  
<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 303.  
<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 194 et 303. Voir aussi Laclau (2000), *op. cit.*, p. 105.  
<sup>395</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 120.  
<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 121.  
<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 122.  
<sup>398</sup> Butler, Laclau, Zizek, *op. cit.*, p. 305.  
<sup>399</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 102.  
<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 104.  
<sup>401</sup> Butler, Laclau, Zizek, *op. cit.*, p. 63 et 213.  
<sup>402</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 34.  
<sup>403</sup> Butler, Laclau, Zizek, *op. cit.*, p. 202.  
<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 199.  
<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 306.  
<sup>406</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 127.  
<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 130.  
<sup>408</sup> *Idem*  
<sup>409</sup> Saint-Augustin, *Les Confessions*, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 17.  
<sup>410</sup> Butler, Laclau, Zizek, *op. cit.*, p. 206.  
<sup>411</sup> Corten (dir.), *op. cit.*, p. 41.  
<sup>412</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 66.  
<sup>413</sup> *Idem*  
<sup>414</sup> Laclau (2000), *op. cit.*, p. 67.  
<sup>415</sup> *Idem*  
<sup>416</sup> Butler, Laclau, Zizek, *op. cit.*, p. 92.  
<sup>417</sup> Corten (dir.), *op. cit.*, p. 43-45.  
<sup>418</sup> Butler, Laclau, Zizek, *op. cit.*, p. 51.  
<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 211.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sur l'imaginaire politique

#### Monographies

Castoriadis, Cornelius. «L'imaginaire politique grec et moderne». Chap. dans *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Paris : Seuil, 1996, pp.159-182.

Laclau, Ernesto. «Au-delà de l'émancipation». Chap. dans *La Guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*. Paris : La découverte, 2000, pp. 43-67.

Laliberté, Robert. *L'imaginaire politique de Victor Segalen*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, 152 p.

Wunenburger, Jean-Jacques. *Imaginaires du politique*. Paris : Ellipses Éditions Marketing, 2001, 119 p.

#### Chapitres de livres collectifs

Corten, André. «Discours et représentation du politique», version en français de «Discurso e Representação do Político». Dans *O múltiplo território da análise do Discurso*, Indursky, Freda et Leandro Ferreira, Maria-Christina (Éds). Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999, pp.37-52.

Diamond, Elin. «The society of my likes: Beckett's Political Imaginary». Dans *Samuel Beckett Today/Aujourd'hui. Endlessness in the Year 2000/Fin sans fin en l'an 2000*. Moorjani Angela et Viet Carola (Éds). Rodopi, 2000, pp. 382-388.

#### Articles scientifiques

Ansart, Guillaume. «L'imaginaire politique de l'abbé Prévost». *Eighteenth-Century Fiction*, Volume 10, Numéro 1, Octobre 1997, p. 29-42.

Banégas, Richard et Warnier, Jean-Pierre. «Introduction au thème. Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir», dossier Figures de la réussite et imaginaires politiques. *Politique africaine*, volume 82, 2001, p. 5-21.

Bernard, Carmen. «La boucle de la mélancolie ou l'imaginaire du nationalisme basque. À propos de trois ouvrages de Jon Juaristi». *Études rurales*, numéro 163-164, juillet-décembre 2002, p. 133-144.

Bertin, Georges, «Imaginaires social et politique : Quand le système entre en dérive». *Esprit Critique*, volume 5, numéro 2, printemps 2003. Consulté le 15 décembre 2005 sur le site <http://www.espritcritique.org/0502/index.htm>.

Coutard, Olivier. «Imaginaire et développement des réseaux techniques. Les apports de l'Histoire de l'électrification rurale en France et aux Etats-Unis». *Réseaux*, Vol. 19, numéro 109, 2001, p. 2-20.

Grätz, Tilo. «La rébellion de Kaba (1916-1917) dans l'imaginaire politique au Bénin». *Cahiers d'études africaines*, numéro 160, 2000, p. 1-25. Consulté le 16 décembre 2006 sur le site <http://etudesaficaines.revues.org/document44.html>

Lahouari, Addi. «Pluralisme politique et autoritarisme dans le monde arabe. Une approche politique des systèmes politiques des pays arabes». *Le Quotidien d'Oran*, 1 mars 2003. Ce texte est la version en français d'une conférence prononcée le 4 février 2003 au Mershon Center à The Ohio University, Columbus, Ohio, États-Unis. Consulté le 16 décembre 2006 sur le site [www.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-192.html](http://www.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-192.html)

Larat, Fabrice. «Les Allemands, leur imaginaire politique et le parlement européen». *Critique internationale*, numéro 5, automne 1999, p. 30-37.

Péclard, Didier, «Savoir colonial, missions chrétiennes et nationalisme en Angola». *Genèses*, 45, décembre 2001, p. 114-133.

Ploux, François. «Imaginaire politique et représentation sociales: les rumeurs dans les campagnes françaises sous le Second Empire». *Ruralia*, numéro 5, 1999, p.1-19

Seginger, Gisele. «La Tunisie dans l'imaginaire politique de Flaubert», *Nineteenth Century French Studies*, volume 32, numéro 1&2, automne-hiver 2003-2004, pp. 41-57.

Werbner, Pnina. «Diasporic Political Imaginaries : a Sphere of Freedom or a Sphere of Illusions?». *Comunal/Plural*, volume 6, numéro 1, 1998, p. 11-31.

Zekeria Ould, Ahmed Salem. «"Techeb-tchib" et compagnie. Lexique de la survie et figures de la réussite en Mauritanie». *Politique africaine*, numéro 82, juin 2001, p. 78-100.

## Journaux

Gagnon, Rémy. «Réplique à Claude Bariteau - Briser "le nous de silence" dans l'œuf». *Le Devoir*, 29 septembre 2003. Consulté le 18 décembre 2006 sur le site [www.ledevoir.com/2003/09/29/37241.html](http://www.ledevoir.com/2003/09/29/37241.html)

Laïdi, Zaki. «L'identité de la gauche ne peut se construire que sur la proposition d'un nouveau regard. Un PS sans imaginaire». *Libération*, 14 juin 2005. Consulté le 18 décembre 2006 sur le site [www.laïdi.com/comment/140605.pdf](http://www.laïdi.com/comment/140605.pdf)

Roy, Olivier. «"Bon" et "Mauvais" Islam». *Le Monde Diplomatique*, Octobre 2005. Consulté le 18 décembre 2006 sur le site [www.monde-diplomatique.fr/2005/10/ROY/12840](http://www.monde-diplomatique.fr/2005/10/ROY/12840)

Sémelin, Jacques. «Penser l'impensable. Massacres et génocides». *Le Monde diplomatique*, avril 2004. Consulté le 18 décembre 2006 sur le site [www.monde-diplomatique.fr/2004/04/SEMELIN/11120](http://www.monde-diplomatique.fr/2004/04/SEMELIN/11120)

Tolotti, Sandrine, «Pour une ingérence respectueuse». *Alternatives Internationales*, hors série, n° 2, novembre 2004.

### Documents électroniques

Wunenburger, Jean-Jacques. «L'imaginaire politique». *Annecy/Revue*, premier trimestre 2001. Conférence prononcée à Annecy. Document consulté le 25 janvier 2006 sur le site [www.cep-annecy.org/REVUE/2000\\_2005/010100240000.html](http://www.cep-annecy.org/REVUE/2000_2005/010100240000.html)

Allocution du président djiboutien à l'occasion de la journée internationale de la femme du 8 mars 2005. Consulté le 16 décembre 2006 sur le site [www.presidence.dj/discours/discjourfem.htm](http://www.presidence.dj/discours/discjourfem.htm)

Compte rendu du "Grand rassemblement" tenu par le collectif québécois *D'abord solidaires* le 28, 29 et 30 novembre 2003. Consulté le 16 décembre 2006 sur le site [www.dabordsolidaires.ca/grandrassemblement.html](http://www.dabordsolidaires.ca/grandrassemblement.html).

## Sur l'imaginaire

### Monographies

Aristote. *De l'âme*. Paris : Gallimard, 1989, 130 p.

———. *La Métaphysique*. Tome I. Paris : Librairie philosophique J.Vrin, 1953, 452 p.

Bachelard, Gaston. *L'air et les songes Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris : Librairie José Corti, 1943, 350 p.

Castoriadis, Cornelius. *Domaines de l'Homme. Les carrefours du labyrinthe II*. Paris : Seuil, 1986, 570 p.

———. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil, 1975, 538 p.

———. *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du Labyrinthe IV*. Paris : Seuil, 1996, 240 p.

———. *Sujet et vérité dans le monde social-historique*. Paris : Seuil, 2002, 495 p.

Colli, Giorgio. *Philosophie de l'expression*. Éditions de l'éclat, 1988, 234 p.

Durand, Gilbert. *L'imagination symbolique*. Paris : Presses universitaires de France, 1964, 126 p.

Foucault, Michel, Binswanger, Ludwig. «Introduction». Dans *Rêve et existence*. Paris : Éditions Desclee de Brouwer, 1954, pp. 9-128.

Foucault, Michel. *Archéologie du savoir*. Paris : Éditions Gallimard, 1969, 275 p.

Freud, Sigmund. *Sur le rêve*. Paris : Gallimard, 1988, 146 p.



Giroux, Dalie. «Le secret de l'unité de la forme et du fond». Chap. dans *Fascisme et magie en Amérique : lectures politiques contemporaines de Nietzsche*. Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en science politique, Université du Québec à Montréal, 2003, pp. 341-359.

Heidegger, Martin. *Approche de Höderlin*. Paris : Gallimard, 1962, 194 p.

———. «Introduction» et «la mondéité de monde». Chap. dans *Être et temps*. Paris : Gallimard, 1986, pp. 25-68 et pp. 98-154.

Jung, Carl Gustav. *Psychologie de l'inconscient*. Paris: Georg éditeur, 1993, 218 p.

Kant, Emmanuel. «Introduction», «Esthétique et logique transcendantales», «Analytique des concepts» et «Du schématisme des concepts purs de l'entendement». Chap. dans *Critique de la raison pure*, Paris : Flammarion, 1987, pp. 57-185.

———. «De la faculté de connaître». Chap. dans *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Paris : Flammarion, 1993. pp. 51-187.

Lacan, Jacques. «La topique de l'imaginaire». Chap. dans *Commentaires sur les écrits techniques de Freud*. Paris : Seuil, 1975, pp.87-181.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Librairie Gallimard, 1945, 531 p.

Ricœur, Paul. *La métaphore vive*. Paris : Seuil, 1975, 411 p.

———. *Du texte à l'action Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986, 452 p.

### Articles scientifiques

Corten, André, Molina, Vanessa. «Transnationalisation et pentecôtisme : la force instituante du sens». *Anthropologica*, numéro spécial, *Religion, conversions et politique*, 2007, volume 47 (2).

### Sur la relation entre imaginaire et politique

#### Monographies

Arendt, Hannah. *Human Condition*. Traduction française. Paris : Calmann-Lévy, 1983, 368 p.

Butler, Judith, Laclau, Ernesto, Žižek, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, 2000, 329 p.

Castoriadis, Cornelius. *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*. Paris : Seuil, 1986, 570 p.

———. *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*. Paris : Seuil, 1997, 284 p.

———. *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6*. Paris : Seuil, 1999, 308 p.

- . *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, 538 p.
- . *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*. Paris : Seuil, 1990, 348 p.
- . *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*. Paris : Seuil, 1996, 240 p.
- Corten, André (dir.) avec la collaboration de Molina, Vanessa et Girard-Lemay, Julie. *Les frontières du politique en Amérique latine : Imaginaires et émancipation*. Paris : Karthala, 2006, 271 p.
- Habermas, Jürgen. *L'espace public*. Paris : Payot, 2003, 324 p.
- Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantale. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso, 1985, 197 p.
- Laclau, Ernesto. *La guerre des identités : grammaire de l'émancipation*. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S., 2000, 144 p.
- . *New Reflexions on The Revolution of Our Time*. Londres : Verso, 1990.
- . *On Populist Reason*. Londres : Verso, 2005, 276 p.
- Rawls, John, *Théorie de la justice*. Paris : Seuil, 1997, 665 p.
- Ricœur, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris : Seuil, 1955, 363 p.
- . *Lectures 1. Autour du politique*. Paris : Seuil, 1991, 408 p.
- . *Du texte à l'action Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986, 452 p.
- Saint-Augustin. *Les Confessions*. Paris : Flammarion, 1964, 380 p.
- Weil, Eric. *Philosophie politique*. Paris : Vrin, 1956, 261 p.

#### Autres

- Austin, John Langshaw, *Quand dire c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, 183 p.
- Dictionnaire de la psychanalyse*, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 1997, 918 p.
- L'état du monde Annuaire économique géopolitique mondial 2006*. Montréal : La Découverte/Boréal, 2006. 666 p.
- Lopez Vigil, José Ignacio. *Las mil y una historias de la Radio Venceremos*. San Salvador : UCA Editores, 1992, 546 p.